Nikolai BERDIAEV

Filosofia lui Dostoievski



ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

INSTITUTUL EUROPEAN

Colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

6

Colecție coordonată de: Luca PIȚU și Silviu LUPESCU

Coperta: Cătălin ȘOLDAN

Pe copertă: VASILY PEROV *Pelerin,* 1859
Muzeul Radașcev, Saratov *detaliu.*

Nikolai Berdiaev, *Mirosozerțanie Dostoievskogo,*
The YMCA PRESS Ltd, Praga, 1923

I.S.B.N. 973-9580-5-4

NIKOLAI BERDIAEV

Filosofia lui Dostoievski

Traducere din limba rusă : Radu PARPAUȚĂ

INSTITUTUL EUROPEAN
IAȘI
1992

Motto :

*„Lumina luminează în întuneric,
şi întunericul n-a biruit-o“.*

(Ioan, 1, 5)

CAPITOLUL I

PROFILUL SPIRITUAL DOSTOIEVSKIAN

Nu-mi propun să fac o cercetare istorico-literară despre Dostoievski, nu am de gînd să-i alcătuiesc biografia, nici să-i definesc personalitatea. Cu atît mai mult, cartea mea nu va fi un studiu de „critică literară" — un soi de creaţie puţin apreciat de mine. De asemenea, n-aş putea spune că-l abordez din punct de vedere psihologic, că dezvălui „psihologia" sa. Sarcina mea este alta. Lucrarea trebuie să se raporteze la domeniul pneumatologiei [1], nu la cel al psihologiei. Aş dori să dezvălui *spiritul* lui Dostoievski, să relev adîncimea lumii sale sensibile şi să-i reconstitui intuitiv concepţia asupra lumii [2]. Dostoievski nu este numai un mare artist, ci şi un mare gînditor şi clarvăzător spiritual. El este un dialectician genial, cel mai mare metafizician rus. În cazul său, ideile joacă un rol esenţial. Geniala dialectică dostoievskiană ocupă un loc la fel de important ca şi covîrşitoarea lui concepţie psihologică. Prin artă, Dostoievski penetrează înseşi principiile vieţii ideilor, iar viaţa pătrunde în arta sa. Ideile trăiesc la el o viaţă organică, au soarta lor inevitabil umană, iar această viaţă este dinamică, nu are nimic static, nu e pasivă, osificată. Dostoievski studiază procesele dinamice în viaţa ideilor. În creaţia sa se înalţă vîrtejul de foc al ideilor care curge şuvoi. Ideile reci nu există şi nici nu-l interesează. La Dostoievski există ceva din spiritul lui Heraclit. Totul este incendiar, dinamic, totul e în mişcare, în contradicţie şi luptă. Ideile sale nu sînt categorii îngheţate, statice, ci torente pîrjolitoare. Toate sînt legate de destinul omului, de destinul lumii şi al lui Dumnezeu. Ideile determină destinul, ele sînt adînc ontologice, existenţiale, energetice şi dinamice. În idee este concentrată şi ascunsă energia distrugătoare a dinamitei, iar Dostoievski arată cum exploziile ideilor distrug şi aduc moartea. Totodată, în idee este concentrată

și ascunsă energia regeneratoare și izbăvitoare. Lumea ideilor lui Dostoievski este cu totul deosebită, o lume unică, mult deosebită de lumea ideilor lui Platon. Ideile lui Dostoievski nu sînt prototipuri ale existenței, nu se constituie în esențele primare și, desigur, nu sînt norme, ci destine ale existenței, energii incandescente primare. Dar, ca și Platon, Dostoievski a recunoscut rolul determinant al ideilor. Și, în ciuda modei actuale, înclinată să nege valoarea independentă a ideilor și să suspecteze valoarea lor la fiecare scriitor, nu poți să te apropii de Dostoievski, nu poți să-l înțelegi, fără să te cufunzi în diversa și bogata lume a ideilor lui. Creația lui Dostoievski este un adevărat ospăț al cugetării. Iar acei care refuză să ia parte la acest ospăț, bazați pe faptul că în reflecțiile sale sceptice bănuiesc valori comune ale gîndului și ideii, sînt sortiți la o existență tristă, săracă, ajung în pragul inaniției spirituale. Dostoievski descoperă noi lumi. Aceste lumi se află în stare de mișcare clocotitoare. Prin intermediul lumilor și prin mișcarea lor sînt dezlegate destinele omenești. Însă cei care se limitează la interesul pentru psihologie, la latura formală a artei, își închid singuri intrarea în aceste lumi și niciodată nu vor înțelege ceea ce destăinuie Dostoievski. Așadar, vreau să intru în adîncul adîncurilor lumii de idei, să înțeleg modul de contemplare dostoievskian asupra lumi. Este o contemplare originală a lumii, o pătrundere intuitivă în substanța interioară a ei. Este ceea ce i se dezvăluie creatorului privind lumea și viața. Dostoievski a avut revelațiile sale pe care vreau să le înțeleg. Concepția dostoievskiană despre lume nu a fost un sistem abstract de idei, nu pot găsi așa ceva, ba chiar e îndoielnic că este posibil. Această concepție despre lume constă în intuiția genială a destinului uman și universal. Este o intuiție artistică, dar nu numai, e de asemenea o intuiție ideatică, filosofică, de cunoaștere — e o gnoză. Dostoievski a fost, într-un sens oarecum abuziv, un gnostic. Creația lui este cunoaștere, o știință despre spirit. Concepția lui Dostoievski despre lume este, mai întîi de toate, dinamică, iar eu vreau să-l surprind în acest dinamism. La Dostoievski punctul de vedere dinamic nu are nimic contradictoriu. El traduce în fapt principiul *coincidentia opositorum*. Adîncindu-se în lectura lui Dostoievski, fiecare trebuie să iasă înnobilat de cunoaștere. Această cunoaștere doresc să o reconstitui în deplinătatea sa.

Mulți au scris despre Dostoievski, s-au spus multe și adevărate. Totuși abordarea nu a fost suficient de cuprinzătoare. Față de Dostoievski s-au apropiat din multe „puncte de vedere", l-au apreciat în fața instanței diverselor concepții, iar, în funcție de acestea, diferite laturi ale lui Dostoievski s-au deschis sau au fost obturate. Pentru unii el a fost, în primul rînd, reprezentantul „umiliților și obidiților", pentru alții a fost „un talent crud" [3], proorocul unui nou creștinism, unii s-au interesat de „omul din subterană", alții l-au luat, înainte de orice, drept adevăratul vestitor al ideii mesianice ruse. Dar în toate aceste abordări abia de s-a întredeschis cîte ceva, nu a fost nimic congenial cu spiritul său atotcuprinzător. Mult timp, pentru critica rusă tradițională, Dostoievski a rămas inaccesibil, ca întreg fenomenul literar rus de altfel. N. Mihailovski a fost organic incapabil să-l înțeleagă. Pentru înțelegerea sa e necesar un aport deosebit al spiritului. Cel care face demersul trebuie să fie înrudit cu obiectul, cu însuși Dostoievski, cu ceva din duhul său. De abia la începutul secolului XX a început o mișcare spirituală în care au luat naștere spirite înrudite cu Dostoievski. În cartea sa *Tolstoi și Dostoiveski,* Merejkovski [4] a scris ceva mai multe despre Dostoievski. Dar și el a fost preocupat prea mult de desfășurarea sistemului religios în paralel cu Lev Tolstoi. Pentru el, Dostoievski este adesea doar un mijloc în propovăduirea religiei trupului reînviat și nu vede specificitatea spiritului dostoievskian. Însă, pentru prima oară, Merejkovski, a reușit să întredeschidă ceva din Dostoievski, ceea ce pînă atunci fusese cu totul ocultat. Totuși, abordarea lui Dostoievski este principial greșită. Pe orice scriitor mare trebuie să-l consideri ca pe un fenomen integral al spiritului, e necesar să-l pătrunzi intuitiv, îl poți contempla ca pe un organism viu, poți viețui într-însul. Aceasta este singura metodă corectă. Nu se poate ca fenomenul organic, măreț, al spiritului să fie vivisecționat, căci moare sub bisturiul medicului și nu vei mai putea să-l contempli în întregul său. De fenomenul spiritual trebuie să te apropii cu sufletul plin de credință, nu să-l hăcuiești cu suspiciunea și scepticismul. Contemporanii noștri sînt înclinați să opereze pe orice mare scriitor, bănuind în el cancerul sau altă boală ascunsă. Astfel dispare profilul spiritual integral, iar contemplarea devine imposibilă. Contemplarea nu se poate închega prin destrămarea

obiectului contemplat. Doresc să încerc apropierea de Dostoievski pe calea unei integrale vieţuiri intuitive întru credinţă, să pătrund în lumea ideilor sale dinamice, în tainiţa concepţiei sale primordiale asupra lumii.

*

* *

Orice geniu nu este internaţional, ci naţional, şi exprimă genereal-omenescul în ceea ce este naţional, iar acest lucru este foarte clar cînd este vorba despre Dostoievski. El este tipic rusesc, geniu rus pînă în străfunduri, cel mai rus dintre marii scriitori naţionali şi, totodată, cel mai general-uman ca ideaţie şi tematică. „Întotdeauna am fost rus adevărat" — îi scrie lui A. Maikov. Creaţia lui Dostoievski este un logos rusesc despre general-uman. De aceea, dintre toţi scriitorii ruşi, el interesează cel mai mult pe occidentali. Ei caută în el revelaţii despre acel universal care îi chinuie şi pe ei, dar revelaţii de un alt tip, ale misterioasei lumi din Răsăritul rus. A-l înţelege pînă la capăt pe Dostoievski înseamnă a înţelege ceva esenţial din structura sufletului rus, deci a te apropia de dezlegarea tainei Rusiei. Dar, cum spune un alt mare geniu rus :

„Cu arşinul n-o poţi măsura
Cu mintea nu o poţi cuprinde
Rusia-i altcum, altceva —
În ea doar poţi să crezi fierbinte". [5]

Dostoievski reflectă toate contradicţiile spiritului rus, întregul său caracter antinomic, ce admite posibilitatea celor mai contradictorii judecăţi despre Rusia şi poporul rus. Urmărindu-l pe Dostoievski, poţi studia specificitatea structurii spirituale ruseşti. Ruşii îşi exprimă cel mai bine trăsăturile atunci cînd sînt *apocaliptici* sau *nihilişti*. Asta înseamnă că ei nu pot să vieţuiască într-o medie a vieţii spirituale, într-o medie a culturii. Spiritul lor tinde spre extrem, spre limită. Aceşti doi poli, pozitiv şi negativ, exprimă una şi aceeaşi năzuinţă a sfîrşitului. Ce adîncă deosebire este între structura spiritului rus faţă de structura spiritului german — nemţii sînt mistici sau adepţi ai criticismului — sau faţă de structura celui francez — francezii sînt dogmatici sau sceptici. Sistemul spiritual rus

este confuz în întruparea culturii și în găsirea căii poporului în istorie. Este îndoielnic că un popor cu un asemenea spirit poate să fie fericit în istorie. Caracterul apocaliptic și nihilismul, la capete opuse unul față de altul, religios și ateist, demolează deopotrivă cultura și istoria ca medii ale căii. Adesea se întîmplă că este greu de determinat de ce rusul își proclamă răzvrătirea împotriva culturii și istoriei, și demolează toate valorile, de ce se dezgolește sinucigaș : pentru că e nihilist sau pentru că este apocalptic și tinde spre un final a toate izbăvitor al istoriei ? În cartea de însemnări, Dostoievski scrie : „Nihilismul a apărut la noi pentru că noi toți sîntem nihiliști". Iar Dostoievski studiază pînă în străfunduri nihilismul rus. Polaritatea antinomică a spiritului rus face să coincidă nihilismul cu tendința religioasă a sfîrșitului lumii, a revelației unui nou pămînt și a unui nou cer. Nihilismul rus este un apocalips rusesc denaturat. O astfel de stare sufletească îngreunează foarte mult desfășurarea istorică a poporului, crearea valorilor lui culturale, nu priește deloc disciplinei spirituale. Acest fapt l-a avut în vedere Konstantin Leontiev [6], cînd zicea că rusul poate să fie sfînt, dar nu poate fi cinstit. Cinstea este o medie morală, o virtute burgheză, ea nu interesează pe apocaliptici și nihiliști. Această trăsătură s-a dovedit fatală pentru poporul rus, fiindcă doar cîțiva aleși pot fi sfinți, majoritatea fiind condamnată la ticăloșie. Puțini ating viața spirituală superioară, majorității fiindu-i destinată o viață culturală sub medie. De aceea în Rusia este atît de uimitor contrastul între o pătură culturală superioară puțin numeroasă, între oameni trăind autentic întru spirit și marea masă neculturală. În Rusia nu există un mediu cultural, o medie culturală și aproape nici o tradiție culturală. Cînd se raportează la cultură, aproape toți rușii sînt nihiliști. Cultura nu rezolvă problemele sfîrșitului, ale originii procesului universal, ea doar consfințește media. Pentru *copiii ruși* (o sintagmă îndrăgită de Dostoievski), absorbiți de problemele universale fundamentale, de ideea de Dumnezeu și nemurire, sau de organizarea oamenilor într-un nou tip de stat, dar și pentru ateiști, socialiști și anarhiști, cultura se prezintă ca un obstacol în calea lor spre punctul final. Săritura în neant îi așează în opoziție cu mediul istorico-cultural european. De aici rezultă ura împotriva formei și a bazelor formale în drept, morală, stat, artă, filosofie,

religie. Caracterul rus se dezgustă de formalismul culturii europene, străin lui. Înzestrarea formală a rusului este neînsemnată. Forma introduce măsura, reţine, limitează, fortifică media. Revolta apocaliptică şi nihilistă spulberă toate formele, modifică toate graniţele, aruncă peste bord toate reţinerile. În cartea *Prensentum und Socialismus,* Spengler afirmă că Rusia este o lume cu totul deosebită, tainică şi de neînţeles pentru european. Aici Spengler descoperă „o răzvrătire apocaliptică împotriva antichităţii". Apocalipticii şi nihiliştii ruşi sălăşluiesc la marginile spiritului, răzbat dincolo de limitele sale. Dostoievski a studiat în profunzime apocalismul spiritului rus, dar şi nihilismul său. A descoperit astfel o oarecare isterie metafizică a sufletului rus, înclinaţia către obsesional şi posedare. Tot el a studiat revoluţionarismul rus de care este strîns legată şi organizaţia „Sutelor negre" [7]. Destinul istoric rus i-a justificat previziunile. În mare măsură revoluţia rusă s-a înfăptuit conform lui Dostoievski şi oricît este de distrugătoare şi păgubitoare pentru Rusia, ea trebuie să fie recunoscută ca rusă şi naţională. Autodistrugerea şi arderea sinucigaşă în propriile flăcări sînt trăsături naţionale ruseşti. O astfel de structură a sufletului naţional i-a ajutat lui Dostoievski să aprofundeze sufletescul pînă la spiritual, să evadeze dintre limitele mediei sufleteşti şi să descopere noi cuprinsuri şi profunzimi spirituale. Dincolo de structurile ferm înstăpînite ale conturului sufletesc, dincolo de nuanţele sufleteşti pătrunse de lumina raţionalului şi subjugate normelor raţionale, Dostoievski descoperă o fire vulcanică. În creaţia sa au loc erupţii ale vulcanilor subpămînteni ai spiritului omenesc. Este adevărat că multă vreme s-a acumulat o energie spirituală revoluţionară, crusta a devenit tot mai mult vulcanică, iar la suprafaţă, în existenţa plată, sufletul a rămas echilibrat static, înlănţuit în hotarele sale, subjugat normelor. Şi, iată, în sfîrşit, are loc o rupere copleşitoare, o explozie de dinamită. Dostoievski a fost vestitorul revoluţiei spiritului. Creaţia sa exprimă dinamismul avîntat şi pătimaş al firii omeneşti. Omul se smulge din echilibrul său, încetează să mai ducă o existenţă în cadrul legii şi trece într-o altă dimensiune a existenţei. Odată cu Dostoievski ia naştere o nouă concepţie despre lume. Dostoievski a simţit chiar în sine această fire vulcanică, dinamismul excepţional al spiritului, parcursul său incendiar. Îi scrie despre

sine lui A. Maikov: „Mai rău decît toate e faptul că natura mea este ticăloasă și puțin prea pătimașă. În tot și în toate ajung pînă la extrem, toată viața am trecut dincolo de limită". A fost un om cuprins de flăcările patimii spirituale interioare, spiritul i s-a mistuit în flăcări. Iar din flăcările iadului, spiritul iese la lumină. Toți eroii lui Dostoievski sînt el însuși, calea sa proprie, diferitele laturi ale ființei sale, chinurile, întrebările, experiența întru suferință. De aceea, în creația sa nu este nimic din epicul care redă existența obiectivă, latura obiectivă a vieții. El nu are darul metamorfozei în diversitatea naturală a firii omenești, nu are nimic din ceea ce constituie latura forte a lui Lev Tolstoi. Scrierile lui Dostoievski nu sînt adevărate romane, sînt tragedii, dar niște tragedii de un tip deosebit. Este vorba de tragedia interioară a destinului uman, a spiritului unic care se dezvăluie doar în diferite unghiuri, în diferite momente ale traseului său. Lui Dostoievski i-a fost dat să cunoască omul în forfota sa pătimașă, turbionară, furioasă, în dinamismul său excepțional. La el nu este nimic static, totul e în dinamica spiritului, într-o stihie incendiară, într-o patimă frenetică. Totul se înfăptuiește ca într-un vîrtej, totul se rotește în acest vîrtej. Cînd îl citim, ne simțim hipnotizați ca de o vîlvătaie. Dostoievski este un artist al mișcării subterane a spiritului. În această mișcare furtunoasă, toate glisează de la locurile lor obișnuite, și de aceea arta sa se adresează unui viitor închipuit. Nu se adresează trecutului statornic, ca la Tolstoi. Avem de a face cu o artă de prooroc. El dezvăluie firea omenească, nu o cercetează în media sa stagnată, nu în existența de toate zilele, nu în formele normale și normate ale existenței, ci în subconștient, în alienare și criză. Profunzimea firii omenești și limitele ei se urmăresc și se dezvăluie în alienare, nu în stare de sănătate, în crimă, nu în legalitate, în stihia nopții și a subconștientului, nu în existența cotidiană sau în lumina dionisiacă. El este cufundat cu totul într-o stihie dionisiacă, iar dionisiacul naște tragedia, căci vîlvătăile dionisiace sînt adunate într-o atmosferă insuportabil de incandescentă. Dostoievski cunoaște numai firea omenească extatică. După el, totul pare searbăd, ca și cum am vizitat alte lumi, am fost în altă dimensiune, și ne întoarcem în lumea noastră organică, măsurată, în spațiul nostru tridimensional. Citirea în profunzime a lui Dostoievski este întotdeauna un

eveniment capital în viață, lectura cauterizează, iar sufletul primește un nou botez, de foc. Cel care se împărtășește de la lumea lui devine un om nou, i se deschid alte dimensiuni ale existenței. Dostoievski este un revoluționar al spiritului, luptînd împotriva osificării spirituale.

Este frapantă opoziția dintre Dostoievski și Tolstoi. Dostoievski este vestitorul revoluției spiritului care va avea loc, el e într-o dinamică de foc, într-o comunicare cu viitorul. În același timp el este ferm un om al locului, a prețuit legătura cu tradițiile, a păstrat cele sfinte, a recunoscut Biserica și statul istoric. Tolstoi nu a fost niciodată un revoluționar al spiritului, el e un artist static, al existenței stagnante, în relație cu trecutul, nu cu viitorul, neavînd nimic dintr-un prooroc. Cîteodată se răzvrătește împotriva tuturor tradițiilor istorice și religioase, neagă cu un radicalism nemaiîntîlnit Biserica și statul istoric, nu dorește nici un fel de continuitate în cultură. Dostoievski a demascat natura interioară a nihilismului rus. Tolstoi se arată el însuși un nihilist, un distrugător al valorilor sfinte. Dostoievski știe despre revoluția care se va înfăptui și care întotdeauna începe în substratul spiritual. El prevede calea și consecințele ei. Tolstoi nu știe că revoluția a început în substratul spiritual, nu prevede nimic, el însuși fiind cuprins, ca un orb, de una din laturile acestui proces revoluționar. Dostoievski viețuiește în spirit și de aceea recunoaște tot. Tolstoi viețuiește în trup și suflet și de aceea nu poate să știe ce se petrece în străfunduri și nu prevede urmările. Arta lui Tolstoi poate să fie mai împlinită decît a lui Dostoievski, romanele sale sînt cele mai frumoase din lume. El este un artist al celor așezate. Dostoievski se adresează celor în devenire. Arta devenirii nu poate să fie atît de desăvîrșită ca arta celor așezate. Dostoievski este un gînditor mai profund decît Tolstoi, știe mai multe, cunoaște antipozii vieții. Tolstoi însă nu știe a întoarce capul, privește înainte în linie dreaptă. Dostoievski interpretează viața din punctul de vedere al spiritului uman. Înainte de orice, Tolstoi vede stratul mobil, natural al vieții, procesele vegetale și animalice. Dostoievski își bazează previziunile pe cunoștințele sale despre spiritul uman. Tolstoi se răzvrătește oarecum liniar împotriva ființei umane vegetalo-animalice pe care o vede exclusiv așa. Pentru Dostoievski liniaritatea morală a lui Tolstoi este imposibilă. Cu o

măiestrie neasemuită, Tolstoi îmbracă în formă artistică formele așezate ale vieții. Ca artist al devenirii, pentru Dostoievski se arată a fi inaccesibilă realizarea artistică perfectă. Creația lui Tolstoi este apolinică. Cea a lui Dostoievski — dionisiacă. Și încă într-un caz este interesantă relația Tolstoi — Dostoievski. Tolstoi a căutat toată viața pe Dumnezeu, la fel cum îl caută primitivul, omul natural [8], anume dibuindu-l în natura sa depărtată. Cugetul i-a fost preocupat de teologie, dar el a fost un slab teolog. Pe Dostoievski nu-l chinuie atît tema lui Dumnezeu, cît cea privind omul și soarta sa, îl frămîntă misterul spiritului. Cugetul i-a fost preocupat de antropologie, nu de teologie. El nu rezolvă tema lui Dumnezeu ca un primitiv, ca un om natural, ci asemenea unui creștin, ca om al spiritului. Problema omului este o problemă divină și poate că taina lui Dumnezeu se dezvăluie mai bine prin taina omenească, decît prin agresarea naturală a Dumnezeului din afara omului. Dostoievski nu este un teolog, însă el a fost mai aproape de Dumnezeul cel viu decît Tolstoi ; Dumnezeu i se relevă în soarta omului. Poate că se cade să fim mai puțin teologi și mai mult antropologi.

*

* *

A fost Dostoievski un realist ? Înainte de a lua o hotărîre în această problemă e necesar să știm : în general arta mare și autentică este realistă. Lui Dostoievski însuși îi plăcea uneori să se intituleze realist și considera realismul său un realism al vieții propriu-zise. Desigur, nu a fost niciodată realist în sensul în care critica noastră tradițională a validat existența școlii realiste a lui Gogol. În general, un astfel de realism nu există, cu atît mai mult nu a fost așa Gogol și, firește, nici Dostoievski. Orice artă autentică este simbolică, un pod între două lumi ; ea celebrează realitatea cea mai profundă care este realul adevărat. Această realitate esențială poate să fie exprimată artistic doar în simboluri, în artă ea nu poate să apară nemijlocit reală. Niciodată arta nu oglindește realitatea empiric, ea pătrunde întotdeauna în altă lume, dar această altă lume admite arta doar prin răsfrîngere simbolică. Arta lui Dostoievski se ocupă de realitatea spirituală profundă, de realul

metafizic, fiind foarte puţin preocupată de existenţa empirică. Construcţia romanelor lui Dostoievski aminteşte foarte puţin de aşa-numitul roman „realist". Prin subiectul exterior, amintind de romane poliţiste neverosimile, se străvede o altă realitate. Nu realul empiric, al existenţei exterioare, al felului de viaţă, nu realitatea tipurilor autohtone, sînt *reale* la Dostoievski. La fel este real adîncul spiritual al omului, destinul lui spiritual. Este reală relaţia om—Dumnezeu, om—diavol, sînt reale ideile cu care trăieşte omul. Aceste dedublări ale spiritului uman, care constituie tema profundă a romanelor lui Dostoievski, nu sînt tratate realist. Conturarea uluitor de genială a raporturilor dintre Ivan Karamazov şi Smerdeakov, prin intermediul cărora se separă cei doi „eu" ai lui Ivan, nu poate fi numită realistă. Relaţiile între Ivan şi diavol sînt şi mai puţin realiste. Dostoievski nu poate fi numit realist nici în sensul realismului psihologic. El nu este un psiholog, ci pneumatolog şi metafizician-simbolist. Dincolo de viaţa conştientă se ascunde cea subconştientă, iar de aceasta sînt legate presimţirile. Oamenii nu sînt legaţi numai de raporturi care se văd la lumina cotidiană a conştiinţei. Există lianţi mult mai tainici care duc spre adîncul vieţii inconştiente. La Dostoievski, întotdeaua o altă lume invadează raporturile dintre oamenii acestei lumi. Un liant tainic leagă pe Mîşkin de Nastasia Filippovna şi Rogojin, pe Raskolnikov de Svidrigailov, pe Ivan Karamazov de Smerdeakov, pe Stavroghin de Şchioapă şi Şatov. Toţi sînt încătuşaţi unul de altul prin legături parcă din altă lume. La Dostoievski nu există întîlniri şi raporturi întîmplătoare. Totul se defineşte într-o altă lume, are un sens superior. La el nu există hazardul realismului empiric. Prin caracterul lor fatal toate întîlnirile parcă nu sînt din această lume. Toate conflictele complexe şi relaţiile reciproce între oameni nu dezvăluie o realitate real-obiectivă, ci o viaţă interioară, destinul interior al oamenilor. În aceste conflicte şi relaţii umane se soluţionează misterul omului, al destinului său, se exprimă „ideea" universală. Toate acestea seamănă prea puţin cu romanul „realist". Dacă s-ar putea numi realist, Dostoievski ar fi un realist-mistic. Istoricilor şi criticilor literari, doritori să descopere o serie de influenţe şi împrumuturi, le place să evidenţieze diferite influenţe asupra lui Dostoievski, îndeosebi în prima perioadă de creaţie. Se vorbeşte de influenţe de la Hugo, George Sand, Dickens,

parţial de la E.T.A. Hoffmann. Însă o adevărată înrudire are numai cu unul dintre cei mai mari scriitori occidentali : Balzac, care a fost la fel de puţin realist ca şi Dostoievski. Dintre marii scriitori ruşi, Dostoievski se alătură cel mai bine de Gogol, îndeosebi în primele povestiri. Dar relaţia faţă de om la Dostoievski este esenţial alta decît la Gogol. Gogol îşi însuşeşte omul în dezagregare, la el nu există oameni. Locul lor e luat de chipuri pocite. Din acest punct de vedere Andrei Belîi e mai aproape de Gogol. Dostoievski şi-a asumat în totalitate omul, l-a descoperit în căderea şi în limitarea sa. Cînd s-a înălţat la dimensiunea proprie şi a răsunat glasul său, Dostoievski a fost în afara tuturor influenţelor şi împrumuturilor, a fost un fenomen de creaţie unic şi irepetabil.

„Însemnările din subterană" împart creaţia lui Dostoievski în două perioade. Pînă la „Însemnări..." era încă psiholog, deşi cu psihologia sa originală el este un umanist plin de compătimire faţă de „oamenii sărmani", faţă de „umiliţi şi obidiţi" şi de eroii „Casei Morţilor". Cu „Însemnările..." se înfiripă dialectica genială a lui Dostoievski. Deja el nu mai este psiholog, e metafizician, cercetează pînă în străfunduri tragedia spiritului uman. De acum nu mai e umanist în sensul vechi al cuvîntului, are puţine în comun cu George Sand, Victor Hugo, Dickens etc. A rupt definitiv cu umanismul lui Belinski. Dacă este şi umanist, atunci umanismul său este cu totul nou, tragic. Omul pătrunde şi mai mult în esenţa creaţiei sale, iar destinul omului constituie obiectul exclusiv al interesului. Însă omul nu se socoate în dimensiunea plată a umanismului, ci în cea de adîncime, cu lumea nou dezvăluită a spiritului. Acum, pentru prima dată, se descoperă acea Atlantidă umană care poartă numele de „dostoievskianism". Dostoievski devine definitiv un scriitor tragic. Caracterul martirizant al literaturii ruse atinge punctul maxim de tensiune. Suferinţa în privinţa destinului omului şi al umanităţii atinge punctul maxim de incandescenţă. În Rusia nu s-a instaurat niciodată spiritul şi creaţia renascentistă. Nu am cunoscut bucuria Re naşterii — aşa ne-a fost soarta amară. La începutul secolului al XIX-lea, în epoca lui Alexandru I, poate cea mai culturală din întreaga istorie rusă, a strălucit o clipă ceva asemănător Renaşterii. S-a ivit bucuria ameţitoare a unei creaţii abundente în poezie. O astfel de zare luminoasă a fost creaţia lui Puşkin.

Dar această bucurie a abundenței creatoare s-a stins repede, ea a fost otrăvită chiar la Pușkin. Marea literatură rusă a secolului al XIX-lea nu a urmat drumul creator al lui Pușkin. În întregime, ea se află cuprinsă de chinuri, de durerea mîntuirii universale, ispășește un fel de vină. Tragicul chip îndurerat al lui Ceaadaev stă la originea mișcării cugetării ruse din secolul al XIX-lea, cugetare ajunsă la maturitate. Lermontov, Gogol, Tiutcev nu creează în spiritul abundent al Renașterii, ei creează în chinuri și dureri, nu există jocurile spumoase ale întrecerii intelectuale. Apoi întîlnim fenomenul uimitor al lui Konstantin Leontiev, după natura sa un om al Renașterii secolului XVI, intrat în Rusia secolului XIX într-o Renaștere străină și contradictorie, ce a pus capăt unui destin atît de trist și dureros. În sfîrșit, culmile literaturii ruse sînt Tolstoi și Dostoievski. În ei nu este renascentism. Ei se frîng în chinuri religioase, caută mîntuirea. Caracteristice pentru creatorii ruși, și ținînd de caracterul lor național, sînt căutarea mîntuirii, arderea în dorința ispășirii, suferința lumii. Prin Dostoievski, literatura rusă atinge o culme. Se scoate în evidență caracterul religios, de martiriu. În Dostoievski se condensează tot întunericul vieții rusești, al destinului rus, dar se aprinde și o lumină. Calea plîngerii literaturii ruse, plină de suferință și căutare religioasă, trebuia să ducă la Dostoievski. Dar la el se ivește deja o ruptură spre alte lumi, din falia deschisă se vede lumina. Tragedia lui Dostoievski, ca orice adevărată tragedie, presupune un catharsis, o curățare și o eliberare. Cei care se precipită spre întunericul situațiilor fără ieșire, nu-l văd și nu-l pricep. Citindu-l pe Dostoievski ai o mare bucurie, o uriașă eliberare a spiritului. Este bucuria prin suferință, este calea creștină. Dostoievski redă credința în om, în adîncimile umanului. Această credință nu există în umanismul lînced. Acesta renaște cînd crede în Dumnezeu. Credința în om înseamnă credința în Hristos, în Dumnezeu-Omul. Toată viața, Dostoievski a promovat sentimentul exclusiv și unic al lui Hristos, dragostea extatică pentru El. În numele lui Hristos, și din iubire nemărginită față de El, Dostoievski a rupt cu acea lume umanistă în care era prooroc Belinski. Credința lui Dostoievski în Hristos a trecut peste văpaia tuturor îndoielilor și s-a călit în focul suferinței. Dostoievski notează în însemnări : „Iar în Europa nu există și nu au fost asemenea forțe ale ex-

presiei *ateiste*. Așa s-a făcut să nu cred ca un copil în Hristos și în mărturisirea Sa. Peste marea *văpaie a îndoielilor* a trecut *Osana* ce-mi aparține". Dostoievski și-a pierdut credința tinereții în „Schiller" — prin acest nume desemna el simbolic tot ce era „măreț și minunat", umanismul idealist. Credința în „Schiller" nu a făcut față ispitelor, credința în Hristos a suportat toate ispitele. A pierdut credința umanistă în om, dar a rămas fidel credinței creștine în om, a adîncit, a întărit și a înnobilat această credință. De aceea, Dostoievski nu a putut să fie întunecat, un pesimist incurabil. La el există o emanație luminoasă și în ceea ce e mai întunecat, mai chiunit. Aceasta este lumina lui Hristos care iradiază și întunericul. Dostoievski îl conduce pe om prin beznele dedublării, motivul fundamental dostoievskian, dar dedublarea nu-l nimicește definitiv pe om. Prin intermediul lui Dumnezeu-Omul, personalitatea umană poate fi redată vieții.

*
* *

Dostoievski aparține acelor scriitori care au reușit să se dezvăluie pe sine în creația lor. În creația lui se oglindesc toate contradicțiile spiritului, toate profunzimile sale fără sfîrșit. Pentru el, creația nu e, ca în cazul multora, o acoperire a ceea ce are loc în străfunduri. El nu tăinuiește nimic și de aceea a reușit să facă descoperiri uimitoare despre om. Prin destinul eroilor își povestește propriul destin, prin îndoielile lor — propriile îndoieli, prin dedublările lor — dedublările sale, prin experiența criminală, — tainicele crime ale propriului spirit. Biografia lui Dostoievski interesează mai puțin decît creația. Scrisorile sînt mai puțin interesante decît romanele. El a introdus în romane totul despre sine. După ele poate fi studiat. De aceea, Dostoievski este mai puțin enigmatic decît mulți alți scriitori, e mai ușor de decodificat decît, de exemplu, Gogol. Acesta din urmă este unul din cei mai enigmatici scriitori ruși. Nu se dezvăluie în operă, se acoperă, ducînd cu sine taina personalității în altă lume. Și e puțin probabil că va reuși cineva să o dezlege vreodată. O astfel de enigmă va rămîne pentru noi și personalitatea lui Vladimir Soloviov [9]. În tratatele filosofice și teologice, în publicistică, Soloviov s-a acoperit, nu s-a descoperit pe sine, în ele nu se oglindesc contorsiunile firii sale.

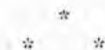
Doar în unele poezii se poate ghici cîte ceva. Dostoievski nu e așa. Particularitatea geniului său constă în faptul că a reușit să se confeseze profund despre destinul propriu, care este totodată și destinul universal al omului. El nu a ascuns idealul sodomic și ne-a descoperit culmile idealului madonic. De aceea, creația lui Dostoievski este o revelație. Epilepsia nu este doar boala sa superficială, prin ea se deschid profunzimile spiritului său.

Lui Dostoievski îi plăcea să se numească „autohton" și proclama ideologia autohtonă. Faptul e adevărat în sensul că el a fost și a rămas rus, legat organic de poporul rus, niciodată nu s-a rupt de rădăcinile naționale. Dar nu s-a apropiat de slavofili, căci ține de altă epocă. În comparație cu slavofilii, Dostoievski a fost un pribeag rus, un pelerin în lumile spirituale. Nu a avut casa și pămîntul său, nu a deținut „cuibul" confortabil al unor conace moșierești. Nu e legat de statica existenței, e în dinamica ei, în zbucium. Îl străbat șuvoaie care vin din viitor, se află în revoluția spiritului. El e omul Apocalipsului. Slavofilii nu erau cuprinși de maladia apocaliptică. Dostoievski înfățișează cu precădere destinul pelerinului și al renegatului rus. El consideră pelerinajul o pribeagă trăsătură rusească. Slavofilii erau tereștri, crescuți pe pămîntul cu oameni, oamenii tari ai pămîntului. Pămîntul de sub ei e tare, dur. Dostoievski a fost un om subteran. Elementul lui este focul, nu pămîntul. Mișcarea sa este vîrtejul. Totul este altfel la Dostoievski față de slavofili. Se raportează altfel față de Europa occidentală, e un patriot al Europei, nu numai al Rusiei ; se raportează altfel față de perioada lui Petru cel Mare, e scriitorul perioadei petersburgheze, artistul Petersburgului. Slavofilii se dedicau în totalitate existenței cotidiene. Dostoievski era dedublat. Vom reveni la diferențele dintre ideile lui Dostoievski și ale slavofililor despre Rusia. Acum aș vrea să stabilesc faptul că Dostoievski nu e un tip slavofil. După maniera sa de existență a fost un tipic scriitor rus, un literat ce a trăit din munca sa. Nu ți-l poți închipui în afara literaturii. A trăit din literatură : material și spiritual. Nu a fost legat de nimic altceva decît de literatură. A avut soarta amară a scriitorului rus.

*
* *

Într-adevăr, este uimitoare mintea lui Dostoievski, ascuţimea ei neobişnuită ! El este unul dintre cei mai inteligenţi scriitori ai literaturii universale. Mintea nu-i corespunde doar darului său artistic, poate că îl şi depăşeşte. Din acest punct de vedere se deosebeşte de Tolstoi care este înzestrat cu o minte greoaie, liniară, aproape plată, ce nu se află la înălţimea genialului său har artistic. Nu Tolstoi, ci Dostoievski a fost un mare gînditor. Creaţia lui Dostoievski este uimitor de strălucitoare, o scînteietoare şi pătrunzătoare revelaţie a minţii. Dintre toţi marii scriitori, după forţa şi ascuţimea minţii, poate fi comparat doar cu Shakespeare, mintea uriaşă a Renaşterii. Chiar Goethe, cel mai mare dintre cei mari, nu a fost înzestrat cu o asemenea ascuţime, cu o similară pătrundere dialectică. Faptul este cu atît mai uimitor, cu cît Dostoievski este cuprins de stihia dionisiacă, orgiastică. De obicei, cînd această stihie îl cuprinde pe om, ascuţimea şi agerimea minţii se tulbură. Însă, la Dostoievski, orgia, extazul, gîndul însuşi, dialectica ideilor, sînt ele însele dionisiace. El este cuprins de ideea-furor, de vîrtejul de foc al ideii. Dialectica ideilor la Dostoievski îmbată, dar în această îmbătare gîndul nu-şi pierde firul, ideea atinge limita. Cei care nu se interesează de dialectica de idei a lui Dostoievski, de căile tragice ale cugetării sale geniale, cei pentru care el este doar artist şi psiholog, nu ştiu multe despre Dostoievski, nu-i pot înţelege spiritul. În creaţia lui Dostoievski se soluţionează artistic unele obiective ideatice, o mişcare tragică a ideilor. Eroii din subterană sînt idei, Raskolnikov este idee, Stavroghin, Kirillov, Şatov, Piotr Verhonenski — idei, Ivan Karamazov este şi el idee. Toţi eroii lui Dostoievski sînt devoraţi de o idee oarecare, îmbătaţi de idee, toate discuţiile din romane prezintă o uimitoare dialectică a ideilor. Tot ceea ce a scris a fost despre „blestematele" probleme ale universului. Ceea ce nu înseamnă deloc că Dostoievski a scris romane tendenţioase *à these,* în scopul desfăşurării unor idei. Ideile sînt cu totul imanente artei sale, el dezvăluie artistic viaţa ideilor. Dostoievski este un scriitor „de idei" în sensul platonician al cuvîntului, iar nu în sensul contrar în care se foloseşte această sintagmă în critică. El contemplă ideile primordiale, aflate însă

întotdeauna în mișcare, în dinamică, în destinul lor tragic, nu în repaos. Dostoievski spunea foarte modest despre sine : „Sînt cusut în filosofie (dar nu îndrăgostit de ea, în dragostea față de ea sînt tare)". Asta înseamnă că nu a acceptat filosofia academică. Geniul său intuitiv a cunoscut căile proprii de filosofare. El a fost un adevărat filosof, un mare filosof rus. A dăruit filosofiei infinit de mult. Cugetarea filosofică e datoare să-și însușească contemplațiile sale. Creația lui Dostoievski este extrem de importantă pentru antropologia filosofică, pentru filosofia istoriei, filosofia religiei și pentru filosofia morală. Facem filosofie despre *factorul ultim* sub semnul lui Dostoievski. Filosofia tradițională se ocupă doar cu factorul penultim.



Dostoievski descoperă o nouă lume, redă omului profunzimea sa spirituală. Această profunzime spirituală i-a fost răpită și aruncată în tăria transcedentală, la o înălțime inaccesibilă pentru om. Iar omul a răsmas în zona medie a sufletului său, la suprafața propriei ființe. El a încetat să mai simtă dimensiunea adîncimii. Acest proces de înstrăinare de lumea spirituală profundă începe în sfera religios-bisericească, ca îndepărtare într-o lume exclusiv transcedentală a vieții sale spirituale și creare a unei religii pentru suflet, tinzînd către lumea spirituală răpită. Acest proces sfîrșește în pozitivism, agnosticism și materialism, adică într-o deplină pierdere a sufletului omului și al lumii. Lumea transcedentală se deplasează spre incognoscibil. Toate căile comunicării se întrerup și, în final, această lume este negată cu totul. Ura creștinismului oficial față de orice fel de gnosticism trebuie să se încheie prin afirmarea agnosticismului. Înlăturarea profunzimii spirituale a omului în afară trebuia să ducă la negarea oricărei experiențe spirituale, la închiderea ființei în realitatea „materială" și „psihologică". Spiritualicește, Dostoievski înseamnă o întoarcere înăuntru, spre profunzimile spirituale, spre experiența spirituală, înseamnă o redare către om a propriei profunzimi spirituale, o falie în realitatea închisă „materială" și „psihologică". Pentru el, omul nu este numai o ființă „psihologică", dar și una spirituală. Spiritul nu este în afara omului, ci în interiorul său.

Dostoievski afirmă nemărginirea experienţei spirituale, elimină toate îngrădirile, spulberă toate punctele de control. Depărtările spirituale se deschid în mişcarea interioară imanentă. În om şi nu dincolo de om se recunoaşte Dumnezeu. De aceea, Dostoievski poate fi recunoscut ca un spirit imanent în sensul cel mai adînc al acestui cuvînt. Aceasta și este calea libertăţii deschisă de Dostoievski. El dezvăluie pe Hristos în adîncul omului, prin suferinţă şi prin libertate. Religia lui Dostoievski este opusă tipului autoritar-transcendental de religiozitate. Este cea mai liberă religie pe care a cunoscut-o omenirea, respirînd patosul libertății. În conștiința sa religioasă, Dostoievski nu a atins niciodată plenitudinea definitivă, nu a învins niciodată pînă la capăt contradicţiile, el a rămas pe cale. Dar patosul pozitiv s-a manifestat într-o extraordinară religie a libertăţii şi a iubirii libere. În „Jurnalul scriitorului" se pot găsi locuri în care se contrazice o asemenea înţelegere. Dar trebuie să spunem că „Jurnalul scriitorului" include în sine și toate ideile de bază ale lui Dostoievski, împrăştiate în diferite pagini. Acolo este deja dialectica „Legendei Marelui Inchizitor" în care se afirmă religia libertății. În contradicţie cu o părere exprimată adesea, trebuie să insistăm energic pe faptul că spiritul lui Dostoievski nu a avut o direcţie negativă, ci pozitivă. Patosul său a fost unul al afirmării, nu al negației. El a acceptat pe Dumnezeu, omul și lumea peste toate chinurile dedublării și întunericului. Dostoievski a înțeles pînă la capăt natura nihilismului rus. Iar, dacă a negat ceva, atunci acesta a fost nihilismul. El este antinihilist. Acest fapt îl deosebeşte de Lev Tolstoi care a fost contagiat de negaţia nihilistă. Azi, Dostoievski ne este mai apropiat decît altă dată. Ne-am apropiat iarăşi și descoperim multe lucruri noi la el, în lumina cunoaşterii, parcurse o dată cu destinul tragic rus.

OMUL

Dostoievski a avut doar un singur interes devorator, o singură temă, căreia i s-a dăruit cu toate forțele sale creatoare. Această temă este omul și destinul său. Nu putea să nu frapeze exclusivitatea antropologismului și antropocentrismului la Dostoievski, care a fost absorbit numai de problemele omului. Pentru el, omul nu este un fenomen dintr-un șir, fie el și superior. Omul este un microcosmos, centrul existenței, soarele în jurul căruia se învîrt toate. Totul este în om și pentru om. În om se află misterul vieții universale. A rezolva problema omului înseamnă a rezolva problema lui Dumnezeu. Toată creația lui Dostoievski este axată pe reprezentarea omului și a destinului său, reprezentare dusă pînă la înfruntarea lui Dumnezeu, dar care își găsește rezolvarea prin încredințarea destinului Omului către Dumnezeu-Omul-Hristos. O astfel de conștiință exclusiv antropologică este posibilă doar în lumea creștină, în epoca creștină a istoriei. Lumea antică nu cunoștea un astfel de raport față de om. Acest creștinism a întors întreaga lume spre om și a făcut din om un soare al lumii. Iar antropologismul lui Dostoievski este profund creștin. Raportarea exclusivă la om face din el un scriitor creștin. Umaniștii nu cunosc un astfel de raport, pentru ei omul este doar ființă naturală. Dostoievski dezvăluie viciul lăuntric al umanismului, inconsistența sa în rezolvarea tragediei destinului uman.

La Dostoievski nu este nimic în afară de om, nu există natură, nu există lumea lucrurilor, nici chiar în om nu există ceea ce îl leagă de lumea naturală, de lumea lucrurilor, de existența și de structura obiectivă a vieții. Există doar spiritul omenesc și numai acesta merită a fi cercetat. N. Strahov, care-l știa bine pe Dostoievski, spunea despre el : „Toată atenția îi era îndreptată către oameni, spre natura și caracterul lor.

Îl interesau oamenii, exclusiv oamenii, cu factura lor sufletească, cu modul lor de a fi, cu sentimentul și cugetările lor". În timpul unei călătorii peste hotare : „Pe Dostoievski nu-l preocupa în mod deosebit nici natura, nici sentimentele istorice, nici operele de artă". E adevărat, la Dostoievski există orașul, cartierele mizere, cîrciumile murdare și infectele camere mobilate. Dar orașul este doar mediul omului, doar o canava a destinului său tragic, orașul este încorporat de om, nu are existența de sine stătătoare, este doar fundalul omului. Omul s-a smuls din natură, s-a rupt de rădăcinile sale organice și a căzut în mahalalele dezgustătoare unde se frămîntă în chinuri. Orașul reprezintă destinul tragic al omului. Petersburgul, pe care l-a simțit și l-a descris atît de minunat, este un spectru plăsmuit de un om rătăcit și izolat. În atmosfera încețoșată a acestui oraș fantomatic se nasc gînduri nebunești, se coc proiecte de crime în care se relevă limitele naturii umane. Totul este concentrat, înnodat în jurul omului, care a fost rupt de temeiul divin. Tot ceea ce este exterior — orașul și atmosfera sa deosebită, odăile mobilate urît, cîrciumile fetide și murdare, subiectul romanului — e doar semn, simbol al lumii interioare, spirituale a omului, doar răsfrîngere a destinului uman interior". Pentru Dostoievski nimic din ceea ce este exterior, natural, social sau ține de existența cotidiană nu are caracterul unei realități de sine stătătoare. Cîrciumile murdare, în care „copiii ruși" discută problemele capitale, sînt doar elemente simbolic oglindite ale spiritului uman și ale dialecticii ideilor. Iar toată complexitatea subiectului, mulțimea personajelor care se ciocnesc, urmare a unei atracții pătimașe, în vîrtejul pasiunilor sînt doar destine răsfrînte ale unui unic spirit uman în profunzimea sa interioară. Totul se rotește în jurul misterului omului, totul e necesar pentru dezvăluirea elementelor interioare ale destinului său.

În construcția romanului lui Dostoievski există o puternică focalizare. Toate lucrurile curg către un personaj central sau acest personaj central tinde către toate celelalte. Acest om este o enigmă și toți îi dezleagă taina. Iată, de exemplu, „Adolescentul", una dintre cele mai minunate și insuficient apreciate creații. Totul se învîrte în jurul personalității centrale a lui Versilov, unul dintre cele mai încîntătoare personaje dostoievskiene, totul este saturat de raporturile pasionale față

de el, de atracţia faţă de el sau de respingerea sa. Toţi au o singură „afacere“ : să dezlege taina lui Versilov, misterul personalităţii sale, a destinului său straniu. Antagonismul firii lui Versilov îi uimeşte pe toţi. Nimeni nu-şi poate găsi alinare pînă ce nu va dezlega taina firii versiloviene. Aceasta este o autentică şi serioasă „afacere", adînc umană, de care sînt preocupaţi toţi. În general, la Dostoievski, nu există „afaceri" de altă natură. Dintr-un punct de vedere obişnuit, eroii lui Dostoievski pot să facă impresia unor trîndavi. Dar tocmai raporturile dintre oameni constituie „afacerea" cea mai serioasă, singura serioasă. Omul este deasupra oricărei „afaceri", el este singura „afacere". Nici o alta, a nimănui, nici un alt proiect de viaţă nu poţi întîlni în împărăţia umană nemărginită şi atît de diversă a lui Dostoievski. Se formează un centru, personalitatea umană centrală şi totul se roteşte în jurul acestei axe. Se încheagă un vîrtej de relaţii umane pasionale şi toate sînt antrenate în mişcarea sa. Toate se rotesc cu furie în acest vîrtej care se înalţă din străfundul firii, din nemărginita fire subterană, vulcanică a omului. Cu ce se ocupă adolescentul, fiul nelegitim al lui Versilov, ce trebăluieşte de dimineaţa pînă seara, unde se grăbeşte el mereu, neavînd nici timp, nici odihnă ? Zile întregi aleargă de la unul la altul ca să afle „taina" lui Versilov, să dezlege misterul individualităţii sale. Aceasta este o „afacere" serioasă. Toţi simt importanţa lui Versilov, pe toţi îi frapează contradicţiile firii sale. La toţi le sare în ochi iraţionalitatea profundă a caracerului său. Este pus în scenă misterul vieţii lui Versilov. E vorba de enigma omului, a destinului uman, fiindcă în caracterul complicat, contradictoriu şi iraţional al lui Versilov, în soarta unui om neobişnuit, este ascuns misterul omului în general. Pare că nu este nimeni în afară de Versilov, toţi există doar pentru el şi în relaţie cu el, toţi îi semnalează destinul interior. Aceeaşi construcţie focalizată este caracteristică şi pentru „Demonii". Stavroghin este soarele în jurul căruia se rotesc toţi. În preajma lui Stavroghin se înalţă vîrtejul care duce spre demonizare. Toţi converg spre el ca spre un soare, toţi se revendică de la el şi se întorc la el. Toţi alcătuiesc soarta lui. Şatov, Piotr Verhovenski, Kirillov, sînt doar părţi ale personalităţii sale în dezagregare, doar emanaţii ale acelei personalităţi neobişnuite, prin intermediul cănora Stavroghin secătuieşte. Taina lui Stavroghin este sin-

gura temă a „Demonilor". Singura „afacere", care-i absoarbe pe toţi, este „afacerea" Stavroghin. Demonizarea revoluţionară este doar un moment al destinului lui Stavroghin — semnalarea realităţii interioare a lui Stavroghin, a angoasei sale. Adîncimea omului lui Dostoievski nu poate să se exprime şi să se evidenţieze niciodată în existenţa stagnantă; străfundul se dezvăluie întotdeauna în torentul de foc în care se topesc şi ard toate formele dure, toate lingourile răcite şi întărite. În acest mod Dostoievski intră în profunzimea contradicţiilor firii umane, care la alţi artişti sînt învăluite. Dezvăluirea profunzimii omului atrage catastrofa nelimitatului. Astfel se dezvăluie în „Demonii" scindarea unei personalităţi umane neobişnuite, care şi-a epuizat forţele proprii în nemărginirea tendinţelor sale, fiind incapabilă de opţiune şi jertfă.

Concepţia „Idiotului" este contrapusă celei din „Adolescentul" şi „Demonii". În „Idiotul", toate mişcările nu duc spre figura centrală a priţului Mîşkin, ci de la ea către ceilalţi. Mîşkin decodifică pe toţi, în primul rînd pe cele două femei, Nastasia Filippovna şi Aglaia, fiind plin de presentimente profetice şi prevederi intuitive. El sare în ajutorul tuturor. Relaţiile umane constituie singura „afacere" pe care o stăpîneşte deplin. El trăieşte într-nu extaz liniştit. În jurul său sînt vîrtejuri furtunoase. Fundamentul tainic-iraţional, „demonic", din Stavroghin şi Versilov tensionează şi încinge atmosfera înconjurătoare, dă naştere în jur unei rătăciri de îndrăciţi. Tot iraţională, dar „angelică", este temelia din Mîşkin care nu dă naştere demonizării, dar acest fundament nu poate lecui de demonizare, deşi Mîşkin vrea din tot sufletul să fie tămăduitor. Mîşkin nu este un om deplin, e neterminat, natura sa este luminoasă, dar păguboasă. Mai tîrziu, Dostoievski a încercat să ne prezinte un om deplin în Aleoşa. Este foarte interesant faptul că în timp ce „întunecaţi" precum Stavroghin, Versilov, Ivan Karamazov se dezvăluie, toţi se mişcă spre ei, „luminoşii" — Mîşkin, Aleoşa, dezvăluie ei înşişi pe alţii, de la ei mişcarea călăuzeşte spre toţi. Aleoşa ghiceşte pe Ivan („Ivan — ghicitoarea"), Mîşkin pre-vede în sufletul Nastasiei Filippovna şi al Aglaiei. „Luminoşii", Mîşkin, Aleoşa, sînt înzestraţi cu harul prevederii, ei vin în ajutorul oamenilor. „Întunecaţii" Stavroghin, Versilov, Ivan Karamazov sînt înzestraţi cu firi misterioase care-i chinuie, îi torturează. Aceasta

este concepţia mişcării centripete şi centrifuge din romanele lui Dostoievski. Alta este concepţia din „Crimă şi pedeapsă". Aici soarta omului nu se dezvăluie în pluritatea umană, în atmosfera încinsă a conexiunilor umane. Raskolnikov dezvăluie limitele naturii umane prin el însuşi, experimentează asupra propriei firi. „Întunecatul" Raskolnikov nu este încă o „ghicitoare" asemeni lui Stavroghin sau Ivan. Este doar un stadiu în destinul omului, pe calea voinţei de sine, a arbitrarului, prefigurînd pe Stavroghin şi Ivan Karamazov, e un stadiu mai puţin complex. Nu atît Raskolnikov este enigmatic cît crima sa. El îşi depăşeşte limitele. Arbitrarul însă nu a schimbat în chip radical natura umană. Eroul din „Însemnări din subterană", Raskolnikov, pun probleme, au taine. Versilov, Ivan Karamazov, Stavroghin sînt ei înşişi problemele şi tainele.

*
* *

Înainte de orice, Dostoievski este un mare antropolog, un experimentator al naturii umane. El deschide calea spre o nouă ştiinţă despre om şi aplică în acest sens o metodă nouă, neîntîlnită pînă acum. Ştiinţa artistică sau arta ştiinţifică a lui Dostoievski cercetează firea umană în străfundul ilimitatului ei, scoate la iveală cele din urmă straturi subterane. Dostoievski supune omul unui experiment spiritual, îl pune în situaţii excepţionale, distruge pojghiţa exterioară, rupîndu-l de toate elementele vieţii cotidiene. El îşi desfăşoară cercetările antropologice prin intermediul artei dionisiace, penetrînd profunzimile misterioase ale naturii umane. În acest adînc pătrunde un vîrtej frenetic, extatic. Toată creaţia lui Dostoievski este o antropologie vijelioasă. Portiţa spre cunoaşterea lui Dostoievski o găsesc doar cei care pătrund în acest vîrtej. În antropologia lui nu este nimic static, împietrit, totul e dinamic, în mişcare, un torent de lavă încinsă. Dostoievski se strecoară în hăul întunecos care se cască în interiorul omului, cercetează întunericul. Dar şi în întuneric străluceşte o lumină. El vrea să aducă lumină din întuneric. *Dostoievski abordează omul lăsat în libertate, sustras legii, căzut din ordinea cosmică, şi îi cercetează destinul, relevă consecinţele inevitabile ale libertăţii.* Înainte de orice, îl interesează destinul omului în libertate. Aceasta din urmă se metamorfozează în arbitrar. Iată unde

se dezvăluie natura umană. Ființa umană sub semnul legii, pe teren ferm, nu relevă taina firii omenești. Dostoievski se interesează în mod deosebit de destinul omului în momentul cînd acesta se ridică împotriva ordinii obiective a universului, se rupe de natură, de rădăcinile ei organice și își proclamă voința de sine, arbitrarul. Renegîndu-și viața naturală, organică, Dostoievski îl aruncă în purgatoriul și infernul orașului, unde își duce crucea osîndei sale, își ispășește vina.

Este instructiv să confruntăm relația față de om la Dante, Shakespeare și Dostoievski. La Dante, omul este o parte organică a ordinii obiective a universului, a cosmosului divin. El este un membru al unui sistem ierarhic. Deasupra sa este cerul, dedesubt — infernul. Dumnezeu și diavolul sînt realități ale ordinii universale, date omului dinafară. Cercurile infernului cu chinurile lor îngrozitoare confirmă numai existența unei ordini universale divine și obiective. Dumnezeu și diavolul, cerul și infernul, nu se relevă în profunzimile spiritului uman, în experiența spirituală de nepătruns, ci sînt date omului care posedă realitatea lor, asemănător realităților lumii materiale, obiectuale. Această concepție de viață medievală este încă strîns legată de concepția antică a omului. Omul percepea cerul de deasupra cu ierarhia sa cerească, iar sub el infernul. Dante a fost un exponent genial al concepției omului medieval. Cosmosul, ca organism ierarhic, nu era încă zdruncinat, omul ședea ferm la locul lui. Odată cu epoca Renașterii, cu începutul unor vremuri noi, contemplarea lumii se schimbă radical. Începe afirmarea de sine a omului. Omul se izolează în lumea sa naturală. Cerul și infernul se închid pentru el. Se deschide infinitatea lucrurilor, deja nu mai este un cosmos unic, ierarhic-organizat. Cerul astronomic infinit și gol e departe de cerul lui Dante, un cer medieval. Și este de înțeles angoasa pe care i-o inspiră lui Pascal infinitatea spațiilor. Omul este pierdut în aceste spații infinite, care nu au structură cosmică. Dar el iese în vasta lume a sufletului, se lipește mai tare de pămînt, se teme să se dezlipească de acesta, se teme de infinitatea străină pentru el. Începe epoca umanistă a noii istorii în care reînvie forțele creatoare ale omului. Omul se simte liber, neîncătușat nici într-un fel de ordinea cosmică obiectivă, venită din afară. Shakespeare a fost unul dintre cele mai mari genii ale Renașterii. Creația lui dă la iveală pentru prima oară lumea

sufletească a omului, lume complicată și diversă, o lume a pasiunilor, a jocului de forțe, o lume plină de energie și putere. În creația lui Shakespeare, cerul și infernul lui Dante nu mai există. Poziția omului la Shakespeare este determinată de concepția umanistă despre lume. Această concepție umanistă se adresează lumii sufletești a omului, nu celei spirituale, profunzimii spirituale. Omul se călăuzește după viața sufletească periferică, se rupe de centrii spirituali. Shakespeare a fost cel mai mare psiholog al artei umaniste.

Dostoievski se află în altă epocă, în altă vîrstă a omului. Omul nu mai aparține acelei ordini cosmice obiective, căreia îi aparținea lui Dante. În noua istorie omul a încercat să se instaleze definitiv la suprafața pămîntului, s-a închis în lumea sa pur-omenească. Dumnezeul și diavolul, cerul și iadul, au fost împinși definitiv în sfera incognoscibilului, cu care nu există nici un fel de căi de comunicare. Omul a devenit bidimensional, o ființă plată, lipsită de dimensiunea adîncimii. I-a rămas numai sufletul, spiritul i-a zburat. Forțele creatoare ale epocii renascentiste s-au epuizat. S-a destrămat bucuria Renașterii, jocul forțelor creatoare. Omul a simțit că pămîntul de sub el nu este atît de ferm și neclintit cum i se păruse lui. Din partea interzisei dimensiuni a adîncului au început să se audă lovituri subterane, să iasă la suprafață vulcani subpămînteni. Bezna s-a desfăcut în însuși adîncul omului și de acolo au apărut din nou Dumnezeu și diavolul, cerul și iadul. Dar primele mișcări în profunzime trebuiau să aibă loc în întuneric. Lumina cotidiană a lumii sufletești și a celei materiale, către care s-a îndreptat omul, a început să se stingă, iar o altă lumină nu a început să ardă imediat în loc. Toată istoria nouă a fost o încercare a libetății umane, s-a dat frîu liber forțelor umane. Dar la sfîrșitul acestei epoci istorice, încercarea libertății umane capătă o altă dimensiune, o altă profunzime, este pus la încercare destinul uman. Căile libertății transced din lumea sufletească, pătrunsă de lumina cotidiană a noii istorii, în lumea spirituală. Iar această lume spirituală a trebuit la început să facă impresia unei sărituri în infern. Omului i s-au revelat din nou Dumnezeu și cerul, nu numai diavolul și infernul, dar toate acestea nu ca în vechea ordine obiectivă, dată din afară, ci ca o întîlnire cu profunzimea esențială a spiritului uman, ca o realitate dezvăluită din interior. Aceasta este creația lui Dosto-

ievski. Omul ocupă o cu totul altă poziție decît la Dante și Shakespeare. El nu mai aparține ordinii obiective, dar nu rămîne la suprafața pămîntului sau la suprafața sufletului său. Viața spirituală îi este returnată, dar din adînc, din interior, prin întuneric, prin purgatoriu și infern. De aceea calea lui Dostoievski este cea a imanenței spirituale, nu a transcedentalității. Ceea ce nu înseamnă, firește, că el neagă realitatea transcendentului.



Calea omului către libertate începe cu individualismul extrem, cu solitudinea și revolta împotriva ordinii exterioare. Ia amploare un egoism excesiv, se descoperă subteranul. Omul de la suprafață, trece în subterană. Apare un om ciudat, infernal, care își exprimă propria dialectică. Pentru prima oară, în geniala dialectică a „Însemnărilor din subterană", Dostoievski face o serie întreagă de dezvăluiri despre natura umană, care este polară, antinomică și irațională. Omul are o nevoie inveterată de irațional, de libertate nebună, de suferință, nu tinde neapărat spre avantaje. Arbitrarul din sine îl face să prefere suferința. Nu se împacă cu organizarea rațională a vieții. Libertatea este deasupra fericirii. Ea nu înseamnă dominarea rațiunii asupra stihiei sufletești, libertatea este irațională, îi atrage ființa dincolo de granițele impuse. Această libertate nemărginită îl chinuie, îl duce la pieire. Însă omul prețuiește suferința și etincția. Dezvăluirile despre om făcute de Dostoievski în „subterană" determină destinul lui Raskolnikov, al lui Stavroghin, al lui Ivan Karamazov și al altora. Începe pelerinajul de mucenic al omului pe căile libertății arbitrare. Pelerinajul îl va duce la ultimele limite ale dedublării. Dialectica despre om și destinul său începe cu „Însemnările din subterană", se va contura în romane și își va găsi desăvîrșirea în „Legenda despre Marele Inchizitor". Ivan Karamazov va fi ultima etapă a drumului libertății, care a trecut prin arbitrar și revoltă împotriva lui Dumnezeu. După aceea ies la iveală chipurile lui Zosima și Aleoșa. Am făcut observația că toată dialectica tragică privind omul își găsește rezolvarea în chipul lui Hristos din *Legendă*. Dar cu ce începe ?

Omul din subterană respinge orice rînduială rațională, armonia și fericirea generală. „Eu, bunăoară, nu m-aș mira cîtuși de puțin — spune eroul din *Însemnări din subterană* — dacă la mijlocul viitoarei cuminţenii generale va apărea hodorong-tronc un gentlemen cu mutră vulgară, sau, mai bine zis, retrogradă și ironică, și, cu mîinile-n șolduri, va spune : ce-ar fi, domnilor, să ardem cuminţeniei ășteia un picior colea și s-o aruncăm să nu se vadă ? Dăm dracului logaritmii ăștia și *trăim iarăși după voința noastră stupidă !* (subl. Nikolai Berdiaev). Asta încă n-ar fi nimic ; partea dureroasă e că se vor găsi neapărat imitatori, pentru că așa-i făcut omul. Și toate, dintr-un motiv cu desăvîrșire minor, despre care, cred, nici n-ar merita să vorbim : din pricină că omul a ţinut totdeauna și oriunde, orice ar fi fost el, să acţioneze cum o vrea, nu cum îi dictează raţiunea, interesul ; vezi bine, poţi voi și împotriva propriului tău interes, ba uneori chiar așa trebuie categoric. Propria-ţi vrere liberă, un capriciu al tău, fie el oricît de bizar, propria ta fantezie, incitată poate uneori pînă la demenţă — iată folosul acela superfolositor, trecut cu vederea, neîncadrat în clasificări, graţie căruia se duc dracului întotdeauna toate sistemele și teoriile. De unde au scos-o înţelepţii ăștia că omul are nevoie de nu știu ce vrere normală, virtuoasă ? Pe ce bază și-au închipuit ei că omul are nevoie de o voinţă neapărat rezonabilă și avantajoasă ? Omului îi trebuie doar vrere de sine stătătoare, oricît l-ar costa această independenţă și oriunde l-ar duce ea“ [10]. „Există un caz, unul singur, cînd omul poate să-și dorească înadins, conștient, ceva dăunător, stupid, chiar foarte stupid : anume să-și dorească dreptul de a-și dori ceva oricît de stupid, fără a fi legat de îndatorirea de a-și dori neapărat ceva rezonabil. Pentru că acest ceva foarte stupid, acest capriciu al său, s-ar putea să fie într-adevăr, domnilor, cu deosebire în anumite cazuri, mai folositor semenilor noștri decît toate cîte sînt pe pămînt. Printre altele, ne poate fi mai folositor decît toate foloasele chiar și în cazul cînd ne dăunează, cînd vine în flagrantă contradicţie cu cele mai lucide construcţii ale raţiunii noastre despre foloase ; asta pentru că, în orice caz, îngăduie *să ne păstrăm lucrul cel mai de seamă, adică personalitatea și individualitatea*“ (subl. N. B.). Omul nu este aritmetică, el este o ființă problematică și enigmatică. Natura sa este antinomică și polară pînă în profunzime. „La ce te poţi

așteptа din partea omului, dacă-i o ființă înzestrată cu asemenea însușiri bizare ? (...). El va dori într-adins cine știe ce păguboasă aiureală, vreo supremă absurditate neeconomicoasă ; asta, numai și numai ca să toarne cumva într-atîta cumințenie pozitivă ceva din funestul său element fantastic. Anume visele fantasmagorice va dori să și le păstreze, adică nerozia-i ticăloasă : doar pentru a-și confirma, de parc-ar fi neapărat necesar să și-o tot confirme, că oamenii mai sînt încă oameni, nu clape de pian". „Dacă veți spune că și astea pot fi dinainte calculate după tabele, și haosul, și bezna, și blestemele, deci că însăși posibilitatea calculului preliminar va bara nebunia, deci că rațiunea va precumpăni, atunci vă voi răspunde că omul se va preface nebun, pentru ca, pierzîndu-și într-adins mințile, să-și facă totuși cheful : cred în asta și răspund de asta pentru că, pe cît se vede, *ce altă treabă are omul decît să-și dovedească în fiece clipă că-i om și nu buton*" (subl. N. B.).

„Mai poate fi vorba de proprie voință, cînd lucrurile vor ajunge la tabel și la aritmetică, deci cînd vor acționa numai acei doi ori doi fac patru ? Doi ori doi fac patru și fără voința mea. Așa să fie propria ta voință ?" „Nu-i place oare într-atît distrugerea și haosul pentru că, instinctiv, se teme el însuși ca nu cumva să-și atingă țelul, ca nu cumva să desăvîrșească edificiul pe care-l făurește ? (...). Dar, cine știe, poate că țelul țelurilor spre care năzuiește omenirea pe pămînt constă chiar în această continuitate a procesului de realizare ; cu alte cuvinte, în viața însăși și nu în țelul propriu zis, care, desigur, nu trebuie să fie altceva decît vreun doi ori doi fac patru, adică o formulă ; *dar, domnilor doi ori doi fac patru pentru că nu mai e viață, ci începutul morții*" (subl. N. B.). „De ce-ți fi atît de ferm și de solemn încredințați că numai normalul și pozitivul, sau, într-un cuvînt, că numai prosperitatea îi priește omului ! Nu cumva o fi greșit rațiunea în privința foloaselor ? (...). Nu cumva suferința îi convine întocmai ca și prosperitatea ? Uneori, suferința îi place teribil, pînă la pasiune. (...). Eu unul sînt încredințat că omul nu va renunța niciodată la adevărata suferință, adică la distrugere și haos. Doar suferința e singura cauză a conștiinței !".

În aceste gînduri cutremurătoare prin genialitatea și acuratețea cugetării, trebuie căutat izvorul tuturor descoperirilor despre om pe care le face Dostoievski pe parcursul întregii sale

creaţii. În privinţa omului nu trebuie aplicată aritmetica, ci matematica superioară. Destinul uman nu se bazează niciodată pe adevărul conform căruia doi ori doi fac patru. Firea omenească nu poate fi raţionalizată. Întotdeauna în societate rămîne şi acţionează un fundament iraţional. Societatea omenească nu este un furnicar, iar libertatea umană nu admite acea înclinaţie de a trăi „iarăşi după voinţa noastră stupidă!" şi prefacerea societăţii într-un muşuroi de furnici. Gentlemenul cu mutră retrogradă şi ironică reprezintă revolta individului, a principiului individual, revolta libertăţii care nu admite nici raţionalizare forţată, nici fericirea impusă. Aici se defineşte ostilitatea profundă a lui Dostoievski faţă de socialism, faţă de Palatul de Cleştar şi de utopia raiului pe pămînt. Ostilitatea va fi aprofundată în „Demonii" şi în „Fraţii Karamazov". Omul nu poate admite să se transforme într-o „clapă de pian", într-un „buton". Dostoievski a avut un exacerbat sentiment al individului. Toată concepţia sa este străbătută de personalism [11]. De aceasta se leagă o problemă centrală a creaţiei sale — nemurirea. Dostoievski este un critic genial al eudemonismului social, el dezvăluie incompatibilitatea eudemonismului [12] cu libertatea şi demnitatea personalităţii.

A fost Dostoievski însuşi un om din subterană, a consimţit la dialectica omului din subterană? Problema nu poate fi pusă şi rezolvată static, ci dinamic. Concepţia asupra universului omului subteran nu este concepţia pozitivă despre lume pe care a împărtăşit-o Dostoievski. În această concepţie religioasă pozitivă, Dostoievski demonstrează nocivitatea căilor arbitrarului şi revoltei, pe care se angajează omul subteran. Căci arbitrarul şi revolta duc în cele din urmă la distrugerea libertăţii umane şi la dezagregarea personalităţii. Omul subteran, cu surprinzătoarea sa dialectică a libertăţii iraţionale, reprezintă însă un moment al drumului tragic al fiinţei, al căii pe care el încearcă şi experimentează libertatea. Libertatea este binele superior la care omul nu poate renunţa, căci, renunţînd, încetează de a mai fi om. Ceea ce neagă omul din subterană în dialectica sa, neagă însuşi Dostoievski în concepţia lui pozitivă asupra universului. El va nega pînă la sfîrşit raţionalizarea societăţii omeneşti, orice încercare de a aşeza fericirea, prosperitatea, cuminţenia deasupra libertăţii, va nega viitorul Palat de Cleştar [13], viitoarea armonie, bazate pe distrugerea per-

sonalității umane. El va conduce omul pe căile mai îndepărtate ale voinței de sine și revoltei, ca să descopere că în arbitrar se distruge libertatea iar în revoltă este negat însuși omul. Drumul libertății duce fie către Omul-divinitate, iar pe acest drum omul își găsește sfîrșitul, fie către Divino-umanitate, iar pe această cale își găsește mîntuirea și confirmarea finală a adevăratului său chip. Omul există numai dacă e după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, dacă există Dumnezeu. Dacă nu există Dumnezeu, dacă el însuși e Dumnezeu, atunci nu este nici om, piere și chipul său. Doar prin Hristos se soluționează problema omului. Dialectica omului din subterană este doar un moment de început al dialecticii lui Dostoievski ; aici începe, nu se desăvîrșește. Se desăvîrșește în „Frații Karamazov". Un lucru este neîndoielnic : nu există întoarcere spre acea conștiință dependentă, constrînsă și raționalizată, împotriva căreia se va revolta omul din subterană. Omul trebuie să treacă prin libertate. Iar Dostoievski arată cum omul „în acest caz se face dinadins nebun ca să nu aibă rațiune și să-și impună voința" atunci cînd e încorsetat într-un cadru rațional, iar viața îi este împărțită în pătrățele. Autorul „Karamazovilor" recunoaște „elementul fantastic" din om care este esențial pentru natura sa. Stavroghin, Versilov, Ivan, Karamazov vor fi „mistere", fiindcă, în genere, natura umană este misterioasă în antagonismul ei, în iraționalitatea și în nevoia de suferință.

*

* *

În antropologia sa, Dostoievski dezvăluie faptul că firea omenească este în mare măsură dinamică, în adîncul acesteia există un vîrtej învolburat. Repaosul [14], statismul există doar deasupra, în stratul superficial al omului. Dincolo de cotidianul imobil, de înfățișarea plăcută a sufletului, se ascund furtuni, se cască tenebre fără fund. Dostoievski se interesează de om cînd acesta a ajuns în starea de mișcare în vîltoare. Descinde în aceste tenebre de nepătruns și acolo dobîndește lumina autentică, căci poate pătrunde și în bezne, nu numai la suprafața plăcută a lucrurilor. Această mișcare de foc provine din polaritatea naturii umane, din conflictul contrariilor învăluite în om. Polaritatea, antagonismul se infiltrează în adîncul naturii

umane. În profunzime nu e repaos, nici unitate, ci vîltoare dinamică. Dostoievski nu „contemplă" liniştea veşniciei din adînc. Din acest punct de vedere, contemplarea lui Dostoievski este mult diferită de cea a lui Platon şi a multora dintre mistici. Conflicte furtunoase ale contrariilor polare au loc nu numai în plan trupesc şi sufletesc, ci şi în plan spiritual. Nu numai superficialul existenţei este cuprins de mişcare, dar şi adîncul acesteia. Faptul este esenţial pentru antropologia lui Dostoievski. Astfel, este în opoziţie cu concepţia asupra lumii la Platon ; Dostoievski aparţine lumii creştine, în care el a dezvăluit pentru totdeauna dinamica tragică a fiinţei. De asemenea, geniul slav nu se aseamănă în contemplarea reperelor capitale ale fiinţei cu geniul german, aşa cum este el oglindit în idealismul german. Germanul are înclinaţie să vadă conflictul Dumnezeu-diavol, lumină-întuneric, dar polaritatea dispare cînd înaintează în adîncul vieţii spirituale şi vede pe Dumnezeu contemplînd lumina. La rusul Dostoievski, polaritatea temeliei divin-demonic, ciocnirea furtunoasă între lumină şi umbră, se dezvăluie în adîncul adîncului. Răul are o natură profundă, spirituală. Cîmpul de bătaie între Dumnezeu şi diavol este inculcat foarte adînc în firea omenească. Dostoievski nu descoperă contradicţia tragică în sfera psihică, — aici o găsesc toţi — ci în hăul existenţial. Tragedia polarităţii se mută în zariştea vieţii divine. Însăşi diferenţa între „divin" şi „demonic" nu coincide la Dostoievski cu deosebirea obişnuită dintre „bine" şi „rău", deosebire periferică. Dacă Dostoievski ar fi dezvăluit pînă la capăt învăţătura despre Dumnezeu, despre Absolut, ar fi fost obligat să recunoască polaritatea naturii dumnezeieşti, natura sa întunecată, abisul din Dumnezeu, ceva înrudit cu conceptul lui Iakob Böhme despre Ungrund [15]. Spiritul uman este polar în fundamentul său primar, în adîncul de nepătruns al fiinţei.

Lui Dostoievski îi aparţin vorbele : „frumuseţea va salva lumea". Pentru el nimic nu este deasupra frumuseţii. Frumuseţea este divină, dar şi ea, ca chip suprem al desăvîrşirii ontologice, i se înfăţişează drept polară, dihotomică, contradictorie, cumplită, înfricoşătoare. El nu contemplă liniştea divină a frumuseţii, ideea ei platonică, ci vede vîlvoarea ei dinamică, conflictul tragic. Frumuseţea i s-a revelat prin om. Nu contemplă frumuseţea în cosmos, în ordinea universală divină.

De aici rezultă o neliniște eternă în frumusețea însăși. În om nu există repaos. Frumusețea este luată de curgerea heraclitiană. Sînt cunoscute cuvintele lui Mitea Karamazov: „Frumusețea este un lucru cumplit, înfricoșător. E cumplit pentru că nu poți să-l cuprinzi, nu poți să știi ce-i acolo în fond, și nici n-ai cum să știi, fiindcă Dumnezeu ne-a pus în fața unor enigme. Aici se întîlnesc toate extremele și toate contradicțiile sălășluiesc laolaltă... Frumosul ! Și apoi, nu pot să suport gîndul că unii oameni cu suflet mare și luminați la minte încep prin a slăvi idealul Madonei, ca să ajungă în cele din urmă să năzuiască spre un alt ideal, idealul Sodomei. Dar și mai îngrozitor este atunci cînd omul, în al cărui suflet sălășluiește idealul Sodomei, nu se îndură totuși și-și întoarce fața de la celălalt ideal, al Madonei, fiind singurul care-l însuflețește și pentru care inima lui arde, arde cu adevărat, ca în anii neprihănitei tinereți. Nu, sufletul e larg, mult prea larg, n-ar strica să fie puțin îngustat". Tot despre frumusețe : „Frumusețea nu este numai cumplită, ci, în același timp, o taină nepătrunsă. Aici se dă lupta între Diavol și Dumnezeu, iar cîmpul de bătălie este însuși sufletul omului". Și Nikolai Stavroghin „a găsit la ambii poli coincidența frumuseții, unicitatea plăcerii", a simțit atracția egală a idealului Madonei și al Sodomei. Pe Dostoievski l-a chinuit faptul că frumusețea nu înseamnă numai idealul Madonei, dar și al Sodomei. A simțit că în frumusețe există un fundament demonic întunecat. Astăzi vedem că a găsit fundamentul întunecat, rău, și în dragostea de oameni. Atît de departe a ajuns în contemplarea polarității naturii umane !

*

*   *

Dedublarea și polaritatea naturii umane, mișcare tragică ce are loc în profunzimea spirituală, în ultimele straturi ale acesteia, sînt descoperiri ale lui Dostoievski. Nu cumva toate acestea sînt legate de faptul că el are menirea la finalul noii istorii, în pragul unei noi epoci, să descopere în om lupta principiilor divino-umane și umano-divine, cristice și anticristice, luptă nevăzută pînă acum, în care răul se prezintă într-o formă simplă, elementară ? Sufletul omului epocii noastre s-a frînt, totul a devenit inconstant, s-a dedublat, trăiește în ispită, o substi-

tuire a răului veșnic. Răul se află în aparența binelui și ispitește. Chipul lui Hristos și al Antihristului, al Dumnezeu-omului și al Omului-divinitate se dedublează. Faptul s-a văzut cel mai bine în creația lui Merejkovski, care nu s-a putut hotărî unde este Hristos și unde este Antihristul. Minunata sa carte — în multe privințe, „Tolstoi și Dostoievski", este pătrunsă de această dedublare, de permanenta substituire. În ziua de azi s-au ivit mulți oameni cu „gînduri dedublate", le-au slăbit criteriile interioare de distincție a lucrurilor. Acesta este neamul omenesc revelat de Dostoievski. Nu poți să faci nimic cu vechiul catehism moral, astfel de suflete trebuiesc abordate cu o metodă mai complexă. Dostoievski urmărește destinul acestor suflete străbătute de șuvoiul stihiei apocaliptice, prin cercetarea sa iradiind lumina. Îl abordează pe om în clipa unei crize profund spirituale, religioase. În acest moment de cotitură a destinului se pot face descoperiri esențiale despre natura umană. Fenomenul Dostoievski aduce un element cu totul nou în conștiița antropologică. Această conștiință nu mai este doar tradițional-creștină, pantocratorică, umanistă.

Ce a întrevăzut nou Dostoievski în privința omului ? El a realizat mai mult decît o reîntoarcere spre *adevărul vechi și etern creștin despre om,* după îndepărtarea și uitarea umanistă a acestuia. Experimentul perioadei umaniste a istoriei și încercarea libertății umane nu au trecut degeaba. N-au fost pierderi sută la sută pentru destinul uman. După această experiență, noul suflet s-a născut cu noi îndoieli, cu conștiința unui nou rău, dar și cu noi orizonturi, cu deschideri spre alte zariști, cu setea unei noi comunicări cu Dumnezeu. Deja omul a intrat într-o altă vîrstă, mai matură spiritual. Iar antropologia profund creștină a lui Dostoievski se deosebește față de cea pantocratorică. Învățătura despre calea omenească de care ne învață viața și faptele sfinților nu răspunde la toate cerințele omului în actuala sa vîrstă spirituală, nu cunoaște toate îndoielile și ispitele omenești. Omul nu a devenit mai bun, nu s-a apropiat mai mult de Dumnezeu, dar sufletul i s-a complicat la nesfîrșit, iar conștiința i s-a încordat la culme. Vechiul suflet creștin cunoștea păcatul și cădea sub puterea diavolului, dar nu cunoștea dedublarea personalității pe care o cunoaște sufletul iscodit de Dostoievski. Răul vechi era mai clar și mai simplu. Drumurile ispititoare ale omului-divinitate nu s-au revelat în fața sufle-

tului celor vechi precum s-au dezvăluit în fața sufletelor lui Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Ivan Karamazov. Și ar fi greu să examinezi bolile spirituale ale sufletului contemporan cu aceleași vechi leacuri. Dostoievski a știut asta. El a știut cît știa și Nietzsche, dar a cunoscut și ceea ce Nietzsche nu a știut niciodată. Contemporanul lui Dostoievski, Teofan Zatvornic, unul din scriitorii ascetic-ortodocși cei mai autorizați, nu știa ceea ce au cunoscut Dostoievski și Nietzsche. De aceea n-ar fi putut răspunde la suferințele pe care noua experiență umană le-a dat naștere. Ei au știut că omul e cumplit de liber și că libertatea este tragică, înhămîndu-l la noi poveri chinuitoare. Ei au văzut ramificarea căilor dinspre om către Dumnezeu-omul și către Omul-Dumnezeu. Sufletul uman este prezentat în momentul lepădării de Dumnezeu, iar acest experiment s-a arătat a fi unul profund religios, prin care, după o descindere în întuneric, se aprinde noua lumină. De aceea, creștinismul lui Dostoievski se deosebește foarte mult de cel al lui Teofan Zatvornik. Tot de aceea, stareții de la Optina [16] nu l-au recunoscut ca deplin al lor, cînd au citit „Frații Karamazov". El a deschis calea către Hristos prin intermediul libertății nelimitate. Pe calea libertății nelimitate s-a dat pe față minciuna ispititoare a Omului-Dumnezeu. Acesta a fost noul logos despre om.

Creația lui Dostoievski nu semnifică numai criza, dar și dezagregarea interioară a umanismului. În acest punct numele lui Dostoievski trebuie așezat alături de cel al lui Nietzsche. După Dostoievski și Nietzsche nu mai este posibilă întoarcerea la vechiul umanism raționalist care este depășit. Afirmarea de sine și autosuficiența umanistă și-au găsit sfîrșitul la Dostoievski și Nietzsche. Mai departe s-a așternut calea Dumnezeu-Omului sau supraomului, Omului-Dumnezeu. A te opri numai la omenesc nu se mai poate. Kirillov vrea să devină el însuși Dumnezeu. Nietzsche vrea să depășească pe om, ca fiind o rușine și o înjosire, și să se îndrepte spre supraom. Ultima limită a arbitrarului umanist și a autoafirmării este moartea omului prin supraom. În supraom nu se mai păstrează omul, el este învins ca însemnînd rușine și înjosire, slăbiciune și nulitate. Omul este doar un mijloc pentru fenomenul supraomului. Supraomul este un ideal în fața căruia omul se prosternează. Supraomul îl devorează pe om și tot ce este omenesc. Uma-

nismul este împărăția mediei. Umanismul european s-a sfîrșit spiritual odată cu Nietzsche, care a fost sînge din sîngele umanismului. Tot el a fost și jertfă pentru păcatele umanismului. Dar înainte de Nietzsche, în dialectica sa genială despre om, Dostoievski a descoperit acest sfîrșit fatal și iminent al umanismului, pieirea omului în ipostaza de om-Dumnezeu. Există o mare deosebire între Dostoievski și Nietzsche. Dostoievski cunoscuse ispitirile omului-Dumnezeu, urmărise în profunzime căile voinței de sine [17] a omului. Dar el știa și altceva, văzuse lumina lui Hristos care dezvăluie întunericul omului-Dumnezeu. Dostoievski a fost un atotvăzător spiritual. Nietzsche s-a situat el însuși sub puterea ideilor omului-Dumnezeu ; ideea de supraom a distrus omul din el. La Dostoievski omul se păstrează pînă la sfîrșit. În omul-Dumnezeu piere omul, pe cînd în Dumnezeu-Omul este cruțat. Numai creștinismul va salva ideea de om păstrîndu-i pe veci chipul. Existența omului presupune existența lui Dumnezeu. Uciderea lui Dumnezeu înseamnă uciderea omului. Pe mormîntul a două mari idei — Dumnezeu și omul (creștinismul este religia lui Dumnezeu-omul și a divino-umanității), se înalță chipul unui monstru care a ucis pe Dumnezeu și pe om, chipul viitorului om-Dumnezeu, supraom, Antihrist. La Nietzsche nu există nici Dumnezeu, nici om, ci doar un supraom misterios. La Dostoievski există și Dumnezeu, și omul. În cazul său, Dumnezeu nu-l devorează niciodată pe om, omul nu se pierde în Dumnezeu, rămîne pînă la sfîrșit și în veacul vecilor. Din acest punct de vedere, Dostoievski a fost creștin în adevăratul sens al cuvîntului.

E frapant că extazul dionisiac nu-l duce niciodată pe Dostoievski la dispariția chipului uman, la pieirea individualității. Extazul dionisiac a fost întotdeauna periculos pentru om. Pe Dostoievski extazul și revelația nu-l duc la negarea omului. Antropologismul său este un fenomen excepțional și nemaiîntîlnit. Omul și dionisianismul grec ducea la pulverizarea individualității umane, la dispariția chipului uman în element lipsit de personalitate, limitele personalității sale sînt legate de un fundament apolinic. Fundamentul dionisiac este înțeles de obicei ca o eliminare a principiului individualizării, deschizînd astfel limitele personalității. La Dostoievski este altfel. El este tot dionisiac — în extaz și revelație ; nu e apolinic. Iar în această stihie revelatoare, extatică se afirmă cu și mai mare putere

omul, imaginea sa. Omul, cu polaritatea lui ardentă și dinamismul său, rămîne, el nu poate fi nimicit. Prin aceasta Dostoievski nu se deosebește numai de dionisianismul grecesc, dar și de mulți mistici ai epocii creștine la care divinul este păstrat și dispare omenescul. Dostoievski vrea să descindă în profunzimea vieții dumnezeiești împreună cu omul. Omul aparține neantului eternității. Toată creația lui Dostoievski este o reprezentație despre om. Toată concepția sa religioasă asupra lumii se opune spiritului monofizismului [78]. El recunoaște în final nu o singură natură, dumnezeiască sau omenească, ci două : divină și umană. În comparație cu conștiința antropologică religioasă a lui Dostoievski, conștiința ortodoxă sau creștină poate să arate doar o înclinare către monofizism, o absorbire a naturii umane prin natura dumnezeiască. Se pare că nimeni în istoria universală nu s-a raportat la om ca Dostoievski. Și în cel din urmă om, în cea mai cumplită cădere, se păstrează chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Iubirea dostoievskiană față de om nu a fost una umanistă. El a reunit în această iubire o nemărginită compătimire cu un anume grad de cruzime, a propăvăduit pentru om calea suferinței. Aceasta se leagă de faptul că în centrul conștiinței sale antropologice se află ideea *libertății.* Fără libertate nu există om. Dialectica lui Dostoievski este una a destinului libertății. Dar calea libertății este calea suferinței. Iar omul trebuie s-o străbată. Ca să înțelegem tot ceea ce a dezvăluit Dostoievski despre om trebuie să acordăm atenție noțiunilor sale de libertate și de rău.

CAPITOLUL III

LIBERTATEA

Pentru Dostoievski, tema omului și a destinului său înseamnă, mai presus de orice, tema libertății. Destinul omului, tribulațiile sale, se definesc prin libertate. Libertatea tronează în centrul concepției dostoievskiene asupra lumii. Iar patosul ascuns, izvorît din operă, este patosul libertății. Miră faptul că pînă acum nu a fost suficient conștientizat acest lucru. De nenumărate ori, în „Jurnalul scriitorului", autorul Karamazovilor se manifestă de parcă ar fi dușmanul libertății social-politice, se arată conservator și chiar reacționar. Sînt însă puncte de vedere cu totul exterioare, care stînjenesc perceperea libertății ca miez al întregii sale creații, ca o cheie pentru desferecarea concepției sale asupra lumii. Tot ceea ce unii au numit „cruzime" la Dostoievski e legat de relația sa cu libertatea. El a fost „crud", fiindcă nu a vrut să despovăreze omul de libertate, nu a vrut să-l absolve de chinuri cu prețul pierderii libertății ; a impus omului o uriașă răspundere, proprie demnității celor liberi. S-ar putea ușura chinurile omenești, luîndu-i omului libertatea. Dostoievski examinează în profunzime aceste căi lesnicioase ale plăcutei comodități lipsite de libertate spirituală. Într-adevăr, el cugetă cu genialitate la libertate, iar ideile sale merită luate în seamă. Libertatea este pentru el antropodicee [19] și teodicee [20] totodată, în ea trebuie căutată justificarea omului, dar și a lui Dumnezeu. Tot procesul universal este o problemă dată pe tema libertății, o tragedie legată de îndeplinirea acestei teme. Dostoievski cercetează destinul omului lăsat în libertate. Îl interesează doar omul pornit pe calea libertății, destinul său în libertate și libertățile din om. Toate romanele sale sînt tragedii, experimente ale libertății umane. Omul începe să-și manifeste rebel libertatea, gata de orice suferință, de nebunie, numai să se simtă liber. În același timp caută libertatea ultimă, capitală.

Există două feluri de libertate ; prima — libertatea primară, ultima — libertatea finală. Între acestea două se așterne drumul presărat cu chinuri și suferințe, calea dedublării. Sfîntul Augustin, în lupta sa împotriva pelagianismului [21], vorbea de două libertăți : *libertas minor* și *libertas major*. Libertatea inferioară era pentru el cea primară, care este libertatea opțiunii binelui, legată de posibilitatea păcatului. Libertatea superioară era cea ultimă, finală, libertatea întru Dumnezeu și bine. Sfîntul Augustin a fost apologetul celei de a doua libertăți, *libertas major,* care l-a dus în final spre conceptul de predestinare. Deși în conștiința bisericească a predominat semipelagianismul, Sfîntul Augustin a influențat catolicismul într-un mod puțin favorabil libertății. El a sancționat cercetarea și pedeapsa cu moartea pentru eretici. Este clar că nu există o libertate, ci două : prima și ultima, libertatea opțiunii binelui și răului și libertatea întru bine, altfel spus — libertatea irațională și libertatea întru rațiune. Socrate nu cunoștea decît a doua libertate, cea rațională. Cuvintele evanghelice : „cunoașteți Adevărul și Adevărul vă va face liberi" țin de a doua libertate, libertatea întru Hristos. Cînd spunem că omul trebuie să se elibereze de stihiile interioare, de puterea patimilor, trebuie să înceteze a mai fi robul sinelui și al mediului înconjurător, avem de a face cu a doua libertate. Libertatea primului Adam și libertatea celui de al doilea Adam, libertatea întru Hristos, sînt diferite. Adevărul îl face pe om liber, dar omul trebuie să adopte liber Adevărul, care nu trebuie să fie introdus cu forța. Hristos dă omului libertate, dar el trebuie să-l accepte liber pe Hristos. „Tu ai dăruit omului iubirea slobodă pentru ca el să vină slobod la Tine, fermecat și cucerit de Tine" (cuvintele aparțin Marelui Inchizitor). În această adoptare liberă a lui Hristos constă calitatea de creștin, tot sensul actului credinței, care este un act de libertate. Calitatea de om presupune recunoașterea a două libertăți : libertatea binelui și răului, și libertatea întru bine, libertatea în alegerea Adevărului și libertatea întru Adevăr. Libertatea nu se poate identifica cu binele, cu adevărul, cu desăvîrșirea. Libertatea are specificul său, e libertate, nu bine. Orice confuzie și identificare a libertății cu însuși binele și perfecțiunea constituie o negare a libertății, este o recunoaștere a căilor constrîngerii. Binele coercitiv nu mai este bine, degenerează în rău. Binele liber, singurul bine care există, presupune libertatea

răului. În aceasta constă tragedia libertății examinate de Dostoievski. Aici se ascunde taina creștinismului, se dezvăluie o dialectică tragică. Binele nu poate fi coercitiv, nu poți constrînge pentru bine. Libertatea binelui presupune libertatea răului. Libertatea răului duce la distrugerea libertății înseși, la necesitatea răului. Negarea libertății exclusive a binelui duce de asemenea la negarea libertății, la transformarea libertății în necesitatea binelui. Dar necesitatea binelui nu înseamnă bine, căci binele presupune libertate. Această problemă tragică a frămîntat conștiința creștină pe parcursul întregii sale istorii. Ne gîndim la polemicile Sfîntului Augustin cu pelagianismul, la învățătura despre relația dintre libertate și fericire, la controversele iscate de jansenism [22], la devierile lui Luther către predestinarea augustiniană, la sumbra doctrină a lui Calvin, care pare să nege orice libertate. Ideea creștină este amenințată de două pericole, de două spectre — de răul libertății și de coerciția binelui. Libertatea a pierdut fie din cauza inoculării răului în ea, fie datorită constrîngerii în folosul binelui. Rugurile Inchiziției au fost martorele acestei îngrozitoare tragedii a libertății, a greutăților de a găsi o soluție pentru conștiința creștină luminată de strălucirea lui Hristos. Negarea primei libertăți întru credință în adoptarea adevărului trebuie să ducă la doctrina despre predestinare. Adevărul luat singur duce către sine, fără participarea libertății. Lumea catolică s-a lăsat sedusă de libertate, a înclinat către negarea libertății, spre abolirea libertății credinței și a conștiinței, către coerciție întru adevăr și bine. Lumea ortodoxă nu a fost atît de sedusă, dar nici în ea nu s-a dezvăluit complet adevărul despre libertate. Nu există numai libertate întru Adevăr, ci și Adevăr al libertății, despre libertate. Oare nu trebuie căutată rezolvarea eternei teme despre libertate în faptul că Hristos nu este numai Adevăr care dă libertate, dar și Adevăr despre libertate, Adevăr liber? Hristos este libertate, iubire liberă. Aici se amestecă elemente formale și materiale în înțelegerea libertății. Prima libertate, ca libertate formală, sînt înclinați să o nege cei care deja cunosc Adevărul și libertatea întru Adevăr. A doua libertate, ca libertate materială, este îndreptată spre Adevăr. Conștiința creștină este doar parțial de acord să se oprească la punctul de vedere formal, așa încît apără libertatea conștiinței, libertatea credinței ca un drept formal al omului. Creștinismul cunoaște Adevărul care-l

face liber. Iar acest Adevăr este exclusiv ; el nu suportă alături alte adevăruri, nu suportă minciuni. Dar oare nu se ascund erori în firul ideilor ce par fără cusur ? Greșeala se află în presupunerea că libertatea conștiinței, libertatea credinței, libertatea binelui și răului pot fi apărate exclusiv cu punctul de vedere formal. Libertatea în creștinism nu este un Adevăr formal, ci material. Însuși Adevărul lui Hristos este Adevărul despre libertate. Creștinismul este religia libertății. Chiar conținutul credinței creștine reclamă recunoașterea libertății credinței, a libertății conștiinței, deci și prima și a doua libertate. Creștinismul înseamnă înfrîngerea tragediei libertății și necesității. Fericirea lui Hristos înseamnă libertate care nu se distruge prin rău (exclusivitatea primei libertăți), nu se distruge prin coerciția întru bine (exclusivitatea celei de a doua libertăți). Creștinismul înseamnă iubirea liberă, iar întru fericirea iubirii libere se împacă libertatea lui Dumnezeu și libertatea omenească. Adevărul lui Hristos aruncă lumina înapoi asupra primei libertăți, o confirmă drept parte componentă a Adevărului însuși. Toate acestea nu au fost dezvăluite deplin de vechea conștiință creștină, cu atît mai puțin de cea catolică. Dostoievski face un pas uriaș înainte în cauza dezvăluirii acestui Adevăr.



Dostoievski a lăsat omul să înainteze pe calea adoptării libere a acelui Adevăr care ar trebui să-l facă definitiv liber. Dar calea trece prin întuneric de nepătruns, prin dedublare și tragedie. Nu e deloc dreaptă și netedă. Pe ea omul orbecăie, ademenit de viziuni spectrale, de lumini înșelătoare, care-l mistuie într-un întuneric și mai mare. E o cale lungă, care nu cunoaște o linie ascendentă. E o cale a încercărilor, a experienței, calea cunoașterii pe baza experimentului binelui și răului. Această cale ar putea fi scurtată sau înlesnită prin limitarea sau răpirea libertății umane. Dar oare sînt necesare acele drumuri spre Dumnezeu care nu merg la El pe calea libertății și a cunoașterii caracterului nefast al răului ? Oare sensul procesului universal și istoric nu constă în această sete dumnezeiască de a întîlni contraiubirea liberă a omului ? Însă omul zăbovește în contraiubire față de Dumnezeu. La început, el trebuie să

experimenteze deziluzii amare și insuccese în iubirea pentru cele pieritoare și nedemne. Fericirea trimisă omului de către Dumnezeu nu constrînge, ea doar ajută și înlesnește. De fiecare dată cînd lumea creștină a încercat să transforme energia acestei fericiri în arma puterii și coerciției, creștinismul a luat-o pe căi anticreștine, chiar antihristice. Dostoievski a prezentat cu o extraordinară subtilitate acest adevăr creștin despre libertatea spiritului uman.

Calea libertății este calea omului nou al lumii creștine. Omul antic și omul Orientului depărtat nu cunoșteau această libertate, fiind încătușați de necesitate în ordinea naturală, supuși fatalității. Numai creștinismul i-a dat omului libertate, *prima libertate și ultima libertate.* În creștinism s-au descoperit nu numai libertatea celui de-al doilea Adam, născut de om a doua oară întru spirit, dar și libertatea primului Adam, nu doar libertatea binelui, dar și cea a răului. Gîndirea greacă a admis doar libertatea rațională. Creștinismul a descoperit de asemenea baza irațională a libertății. Fundamentul irațional se dezvăluie în cuprinsul vieții, pe această temelie aflîndu-se ascunsă taina libertății. Spiritul elin se temea de conținutul irațional ca de ceva nemărginit — *apeiron,* se luptă cu acest fundament al formei prin introducerea limitei — *peros.* De aceea, grecul contempla lumea prin forma închisă, prin limitare, nu vedea în depărtare. Omul lumii creștine nu se mai teme de infinit, de cuprinsul nemărginit al vieții. Lui îi sînt deschise zările. În comparație cu omul antic, la omul noii lumi creștine se impune un nou raport față de libertate. Libertatea se contrapune dominării exclusive a fundamentului formei care limitează. Libertatea presupune infinitate. Pentru grec, infinitul era exclusiv haos. Pentru omul lumii creștine, infinitatea nu înseamnă numai haos, ci și libertate. Năzuințele omenești nemărginite sînt posibile doar în lumea creștină. Faust este un fenomen al perioadei creștine a istoriei și nu ar fi putut apărea în lumea antică. Nemărginitele năzuințe faustice sînt caracteristice pentru Europa creștină. Doar în lumea creștină este posibil Byron. Manfred, Cain, Don-Juan au putut să apară numai în Europa creștină. Libertatea revoltată, limitele năzuințelor umane, furtunoase, zbuciumate, ascunse, conținutul irațional al vieții — sînt fenomene interioare lumii creștine. Revolta individului împotriva ordinii universale, împotriva fatumului este un fenomen intern creștin.

Tragedia greacă, culmile filosofiei grecești au indicat iminența rupturii limitelor lumii antice închise, au condus spre noua lume creștină. Dar în tragedia și filosofia greacă nu s-a descoperit încă sufletul faustic, această nouă și groaznică libertate.

Libertatea revoltată atinge la eroii lui Dostoievski maximum de tensiune. Eroii lui Dostoievski trasează un nou moment în destinul uman, interior lumii creștine, un moment avansat în comparație cu Faust. Faust se află la mijlocul acestui drum. Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Ivan Karamazov sînt la capătul drumului. După Faust a mai fost posibil secolul al XIX-lea, care s-a ocupat cu entuziasm de asanarea mlaștinilor iraționale, lucru pentru care el apăruse, de fapt. După eroii lui Dostoievski se deschide un extraordinar secol XX, un uriaș necunoscut, care se dezvăluie drept criză a culturii, final al unei întregi perioade a istoriei universale. Căutarea libertății umane intră într-o nouă fază. Libertatea lui Dostoievski nu este numai un fenomen creștin, ci aparține unui nou spirit. Aparține unei perioade noi în creștinismul însuși. Este vorba de trecerea creștinismului din perioada înțelegerii sale exclusiv transcendentale în perioada unei accepțiuni profund imanente. Omul iese de sub forma și legea exterioară și, pe căile suferinței, își cîștigă lumina interioară. Totul se transformă în profunzimea spiritului uman. În adînc trebuie să se dezvăluie o nouă lume. Conștiința transcendentală, care a obiectivat Adevărul creștinismului în afară, nu a putut să descopere pînă la sfîrșit libertatea creștină. Hristos trebuie să se ivească în fața omului pe căi libere, ca o ultimă libertate, libertatea întru Adevăr. El se dezvăluie în profunzime. Prima libertate se acordă omului și se lichidează pe sine trecînd în opusul ei. Acest destin tragic al libertății este exprimat de Dostoievski prin destinul eroilor săi: libertatea se preface în arbitrar, într-o afirmare de sine revoltată. Libertatea devine fără obiect, goală, pustiește pe om. Libertatea lui Stavroghin și Versilov este goală și fără obiect, libertatea lui Svidrigailov și Feodor Pavlovici Karamazov corupe personalitatea. Libertatea lui Raskolnikov și Piotr Verhovenski ajunge pînă la crimă. Libertatea ca fenomen arbitrar se autonimicește, se preschimbă în opusul ei, corupe și distruge pe om. O astfel de libertate interioară duce la sclavie. Pe om nu-l așteaptă pedeapsa exterioară, legea din afară nu își pune mîna grea asupra sa, ci

fundamentul dumnezeiesc imanent lovește din interior conștiința umană, omul se mistuie de la văpăile dumnezeirii în întunericul și pustietatea pe care el singur și le-a ales. Aceasta este soarta omului, soarta libertății umane. Iar Dostoievski dezvăluie cu genialitate cutremurătoare acest destin. Omul trebuie să pășească pe calea libertății. Dar libertatea se preface în sclavie, îl distruge, cînd, în furia libertății sale, el nu vrea să recunoască nimic mai sus decît omul. Dacă nu există nimic deasupra omului, atunci nu există nici omul. Dacă libertatea nu are conținut și obiect, dacă nu există o legătură între libertatea umană și cea divină, atunci nu există libertate. Dacă omului îi este permis totul, atunci libertatea lui se preschimbă în sclavie de sine. Iar sclavia de sine îl distruge pe om. Omul se comportă ca natură superioară față de el însuși. Libertatea umană își găsește exprimarea definitivă în libertatea superioară, libertatea întru Adevăr. Aceasta este dialectica inevitabilă a libertății, ea duce spre calea divino-umanului. În divino-umanitate se îmbină libertatea umană cu cea divină, chipul omenesc cu cel dumnezeiesc. Lumina acestui Adevăr se obține prin experiență interioară, prin lichidare interioară a libertății. Nu poate să mai aibă loc întoarcerea la dominarea exclusivă a legii exterioare, la viața determinată și coercitivă. Rămîne doar restabilirea pierdutei libertăți întru Adevăr, adică întru Hristos. Dar Hristos nu înseamnă o lege exterioară, un regim de viață exterior. Împărăția Sa este comensurabilă cu împărăția universului. Dostoievski demască virulent toate ereziile creștinismului îndreptate spre o religie a forței și coerciției. Lumina Adevărului, binele libertății finale nu pot fi obținute din afară. Hristos este ultimă libertate, nu aceea fără obiect, revoltată, cea închisă în sine, care-l nimicește pe om, îi distruge profilul spiritual, ci libertatea cuprinzătoare care afirmă imaginea omului întru veșnicie. Despre acest Adevăr au trebuit să depună mărturie destinele lui Raskolnikov și Stavroghin, Kirillov și Ivan Karamazov. O libertate fals direcționată i-a pierdut pe toți. Dar asta nu înseamnă că trebuie să fie constrînși, sub puterea exclusivă a legii exterior ordonatoare. Pieirea lor este aducătoare de lumină pentru noi. Tragedia lor este un imn al libertății.

*
* *

Ideea lui Dostoievski a fost ca fără libertate, păcat și rău, fără încercarea libertății, nu se poate instaura armonia universală. El s-a ridicat împotriva oricărei armonii forțate, fie aceasta catolică, teocratică sau socialistă. Libertatea omului nu se poate instaura într-o ordine coercitivă, ca un dar al ordinii. Libertatea omului trebuie să preîntîmpine o astfel de ordine și de armonie. Calea către ordine și armonie, către unitatea universală a oamenilor trebuie să treacă prin libertate. Antipatia lui Dostoievski pentru catolicism și socialism e legată, cum se va vedea mai departe, de această imposibilitate de a se împăca cu ordinea și armonia coercitivă. El opune libertatea spiritului uman, catolicismul și socialismul. În acest sens se manifestă revolta gentlemanului cu mutră retrogradă și ironică. Dostoievski nu acceptă nici raiul în care este posibilă libertatea absolută spiritului, nici celălalt în care aceasta nu mai este posibilă. Omul a trebuit să cadă din ordinea coercitivă a lumii ; acum trebuie să străbată ordinea lumii prin libertatea spiritului său. Credința pe baza căreia Dostoievski a vrut să organizeze ordinea socială trebuie să fie o credință liberă. Această credință se zidește pe libertatea conștiinței umane. „Peste văpaia îndoielilor, a mea Osana a venit", scrie Dostoievski despre sine. El ar fi vrut ca orice credință să fie călită în văpaia îndoielilor. Într-adevăr, Dostoievski a fost cel mai pătimaș apărător al libertății conștiinței abia descoperită de lumea creștină. „Libertatea credinței lor a fost pentru tine mai scumpă decît toate", spune Marele Inchizitor lui Hristos. Ar fi putut să o spună chiar Dostoievski. „Tu ai voit iubirea liberă a omului". „În loc de vechea și severa lege, omul a trebuit să meargă înainte cu inima slobodă și să afle ce este bine și ce este rău, avînd în față chipul Tău". În aceste cuvinte ale Marelui Inchizitor spuse lui Hristos se simte spovedania credinței lui Dostoievski însuși. El refuză „miracolul, taina și autoritatea" ca fiind constrîngeri asupra conștiinței umane, privări ale libertății spiritului. Cele trei ispite, cu care diavolul l-a ispitit pe Hristos în pustie, au fost îndreptate împotriva libertății spiritului uman, a libertății conștiinței omenești. Miracolul trebuie să vină de la credință, nu credința de la miracol. Doar astfel credința este liberă. La apariția lui Hristos

nimeni nu constrînge conştiinţa umană. Religia Golgotei este religia libertăţii. Fiul lui Dumnezeu ivit în chip de rob și răstignit, sfîșiat de lume, se adresează libertăţii spiritului uman. Nimeni nu te silește să crezi în El, ca în cazul lui Dumnezeu. El nu a reprezentat o putere în împărăţia acestei lumi, a propovăduit o împărăţie care nu e din lumea aceasta. Aici se ascunde taina fundamentală a creștinismului, taina libertăţii. Îţi trebuie o neobişnuită libertate a spiritului, o faptă [23] a credinţei libere, a dezvăluirii „lucrurilor nevăzute" pentru ca dincolo de chipul de rob al lui Iisus să vezi pe Dumnezeul tău. Iar cînd a spus lui Iisus : „Tu ești Hristosul, Fiul Dumnezeului celui Viu", el a împlinit o faptă a libertății. Aceste cuvinte au răsunat în miezul profund al conștinţei umane libere ca să definească mersul istoriei universale. Fiecare om al lumii creştine trebuie să repete cuvintele lui Petru din adîncul spiritului său liber, din conștiinţa liberă. În aceasta constă calitatea de creștin. Nu numai lui Petru îi este proprie această deplină calitate a libertății spiritului, ci și oricărui creștin. Dostoievski a crezut că în ortodoxismul răsăritean s-a păstrat mai bine libertatea creştină decît în catolicismul apusean. A exagerat. Adesea a fost nedrept cu lumea catolică pe care este imposibil să o declari în întregime cuprinsă de duhul antihristic. Totodată nu a vrut să vadă ereziile şi neîmplinirile din lumea ortodoxă. Faţă de teocraţia papală, în bizantinism, în teocraţia imperială nu a existat mai multă libertate creştină. Dar el a observat o oarecare superioritate a ortodoxismului faţă de catolicism în ceea ce privește problema libertăţii. La această insuficientă edificare a ortodoxismului a contribuit nezidirea sa. El însuși, în religia libertăţii spiritului, a depășit limitele ortodoxismului şi catolicismului istoric, s-a adresat viitorului, iar în revelaţiile sale despre libertate este ceva mesianic. Totuși e sînge din sîngele și carne din carnea pravoslavniciei ruse. Dostoievski a descoperit că principiul antihristic e același lucru cu negarea libertăţii spiritului, cu siluirea conștiinţei umane. Iar el studiază în profunzime această cauză. Hristos înseamnă libertate. Antihristul — constrîngere, coerciție, robia spiritului. Principiul antihristic a căpătat diverse aparenţe — de la teocraţia catolică pînă la socialismul ateist și anarhism. „Peste văpaia îndoielilor" trebuie să treacă Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Versilov, Ivan Karamazov. Din adîncul sufletului lor, a conștiinţei lor libere răsună

cuvintele lui Petru ; „Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui Viu". Dostoievski a simţit că în aceasta constă mîntuirea lor. Ei trebuie să piară, dacă nu vor găsi în sine puterea liberă a spiritului de a recunoaşte în Iisus pe Fiul lui Dumnezeu. Dar, dacă vor recunoaşte, atunci libertatea omului din subterană va transcede în libertate ca fii ai Divinităţii. Dostoievski îşi începe calea de examinare a libertăţii cu cea a „omului din subterană". Libertatea aceasta e nemărginită. Omul din subterană vrea să depăşească limitele naturii umane, el cercetează şi experimentează aceste limite. Dacă omul este atît de liber, atunci oare nu îi este permis totul, nu i se dă voie să facă orice crimă, fie şi paricidul, în numele unor ţeluri înălţătoare, nu este egal oare idealul Madonei cu idealul Sodomei, nu cumva omul trebuie să se străduiască să devină zeu ? Nu cumva omul este obligat să-şi proclame arbitraritatea ? Dostoievski a presimţit că în libertatea omului din subterană germinează sămînţa morţii. Libertatea lui Raskolnikov întrece limitele firii umane şi dă naştere conştiinţei propriei nimicnicii, a slăbiciunii şi a lipsei de libertate. Libertatea lui Stavroghin se preface în slăbiciune, nepăsare, în epuizare şi ajunge la extincţia individului. Libertatea lui Kirillov, care doreşte să devină Dumnezeu, se termină într-o moarte cumplită, stearpă. Kirillov ar putea să fie mai important decît ceilalţi. Kirillov conştientizează arbitraritatea ca pe o datorie, ca pe o obligaţie sacră. El trebuie să o facă cunoscută pentru ca omul să atingă o stare superioară. E un om curat, refuzînd patimile şi înclinaţiile josnice, în el există trăsăturile sfinţeniei nefericite. Însă şi cel mai curat om, care l-a refuzat pe Dumnezeu şi a dorit el însuşi să fie zeu, este sortit pieirii, îşi pierde libertatea. El este posedat, e în puterea duhurilor a căror natură nu o cunoaşte. Iar Kirillov contureazǎ profilul unei posedări liniştite, a obsesiei concentrate în sine. În libertatea spiritului său deja au avut loc procese morbide de regenerare. El este foarte puţin liber în spirit. Pe căile umanităţii divine, libertatea umană şi omul pier. Aceasta este tema de bază scrutată de Dostoievski. Astfel piere libertatea atîtor personaje dostoievskiene dedublate, rătăcite pe căile arbitrarităţii. La Svidrigailov sau Feodor Pavlovici Karamazov, dezagregarea personalităţii este atît de profundă încît nici nu mai poate fi vorba de libertate. Libertatea voluptăţii, nesusţinută de nimic şi nemăsurată, face din om un rob, îl privează de libertatea

spiritului. Dostoievski este mare maestru în descrierea renașterii și degenerării individului sub influența obsesiei patimilor și ideilor eronate. El cercetează urmările ontologice ale acestei obsesii. Cînd libertatea nestăvilită se transformă în obsesie, ea nu mai există. Cînd omul începe să se demonizeze, nu e încă liber. Este oare liber Versilov, unul dintre cele mai nobile chipuri ale lui Dostoievski ? Pasiunea sa pentru Ekaterina Nikolaevna înseamnă obsesie, este împlîntată ca un cuțit în interior. Această patimă îl epuizează. În relația sa cu idealurile, el nu cunoaște opțiunea de voință liberă. Îl atrag idei contradictorii. Ar fi vrut să păstreze libertatea pentru sine și de aceea o pierde ; e un dedublat. Omul dedublat nu poate fi liber. Însă oricine este condamnat la dedublare dacă nu îndeplinește actul opțiunii libere a obiectului iubirii. Elaborarea temei libertății atinge apogeul în „Frații Karamazov". Arbitraritatea și revolta lui Ivan Karamazov constituie culmile căilor libertății umane nefericite. Se dezvăluie cu o neobișnuită genialitate faptul că libertatea, ca arbitraritate și afirmare de sine, duce obligatoriu la însăși negarea libertății, nu numai a lui Dumnezeu, a lumii și a omului. Libertatea se distruge pe sine, astfel împlinindu-se dialectica dostoievskiană. Dostoievski dezvăluie faptul că la sfîrșitul căii libertății întunecate, nepătrunse de lumină, pîndește nimicirea definitivă a libertății, constrîngerea și coerciția. Învățătura Marelui Inchizitor, teoria lui Șigaliov sînt generate de arbitraritate și de înfruntarea lui Dumnezeu. Libertatea se transformă în constrîngere. E un proces fatal. Libertatea spiritului, libertatea conștiinței religioase, sînt negate de cei care au pășit pe căile arbitrarității.

*

*   *

Cei care au pășit pe căile arbitrarității și afirmării excesive de sine, care și-au călăuzit propria libertate împotriva lui Dumnezeu, nu pot să-și păstreze libertatea, se îndreaptă inevitabil spre încălcarea ei. Trebuie să renunțe obligatoriu la primatul spiritului uman, la libertatea inițială, se vor deda libertății necesității, vor adăsta la țărmul constrîngerii. Aceasta este una din previziunile geniale ale lui Dostoievski. „Pornind de la o libertate nelimitată, — zise Șigaliov — eu închei printr-un despotism

nelimitat“. Așa a fost întotdeauna calea libertății revoluționare. Așa, în marea Revoluție Franceză, s-a săvîrșit trecerea de la „libertatea nelimitată“ la „despotismul nelimitat“. Libertatea, ca bun plac și arbitrar, fără de Dumnezeu, nu poate să nu dea naștere „despotismului nelimitat“. O astfel de libertate conține în sine coerciția absolută, ea nu va avea garanții. Revolta arbitrarității duce la negarea Rostului vieții, la negarea Adevărului. Rostul viu și Adevărul viu sînt substituite de organizarea arbitrară a vieții, de frica omenească în furnicarul social. Procesul degenerării libertății în „despotism nelimitat“ ocupă un loc foarte important în viziunea dostoievskiană asupra lumii. În ideologia revoluționară a inteligheniției ruse de stînga, care la prima vedere pare atît de iubitoare de libertate, el sesizează posibilitatea „despotismului nelimitat“. A văzut primul multe și mai departe decît alții. A știut că revoluția pe care el a simțit-o în subteran, în zona lăuntrică a Rusiei, nu duce la libertate, că a început o mișcare de înrobire definitivă a spiritului uman. Deja, în uimitoarele cugetări ale eroului „Însemnărilor din subterană“, se prefigurează ceea ce se va dezvălui în final prin Piotr Verhovenski, Șigaliov, Marele Inchizitor. Pe Dostoievski, l-a urmărit ca un coșmar, l-a apăsat ideea că omenirea, modificînd Adevărul lui Hristos, a trebuit, în revolta și bunul ei plac, să ajungă la sistemul „despotismului nelimitat“ al lui Șigaliov, Piotr Verhovenski, al Marelui Inchizitor. Este acel sistem în care are loc o abdicare de la libertatea spiritului uman în numele fericirii oamenilor. Eudemonismul social este contrapus libertății. Dacă nu există Adevăr, nu rămîne nimic în afară de organizarea coercitivă a fericirii sociale. Revoluția nu se face în numele libertății, ci în numele acelor principii pentru care au ars rugurile Inchiziției, în numele „miilor de milioane de copii fericiți“. Omul nu a putut să-și ducă povara libertății spiritului, i-a fost frică de golgota libertății. Atunci a refuzat libertatea, a trădat-o, s-a refugiat de ea în structurarea coercitivă a fericirii umane. Negarea libertății a început prin afirmarea ei nelimitată ca arbitraritate. Aceasta este dialectica fatală a libertății. Dar, dacă libertatea înșelătoare se preschimbă în „despotism nelimitat“, în distrugerea totală a libertății, atunci și egalitatea înșelătoare trebuie să ducă la o inegalitate fără precedent, la dominarea tiranică a minorității privilegiate asupra majorității. Întotdeauna Dostoievski a crezut că democrația revoluționară și

socialismul revoluționar, obsedate de ideea egalității absolute, trebuie să ducă drept ultimă consecință, la dominarea unui grup asupra restului omenirii. Astfel este sistemul lui Șigaliov și cel al Marelui Inchizitor. Nu o dată Dostoievski a revenit la acest gînd în jurnalul său ; îl tortura, nu-i dădea liniște. Adevărata libertate și adevărata egalitate sînt posibile doar întru Hristos, pe calea divino-umanului. Pe calea arbitrarității antihristice, a omului-Dumnezeu te așteaptă doar o tiranie fără precedent. Obsesia unirii tuturor oamenilor fără Dumnezeu în ideea fericirii generale conține în sine înspăimîntătorul pericol al extincției, al distrugerii libertății spiritului uman. Acestea sînt urmările libertății ca arbitraritate și revoltă. Arbitraritatea și revolta împotriva Rostului lumii obturează accesul conștiinței umane la ideea de libertate. Libertatea spiritului începe să fie negată ideologic ca inaccesibilă minții, ruptă de Rostul etern. „Mintea euclidiană", — sintagma care-i plăcea lui Dostoievski, — este incapabilă să înțeleagă ideea libertății, nu are acces la aceasta, pentru ea e o taină irațională. Revolta „minții euclidiene" împotriva lui Dumnezeu e legată de negarea libertății, de neînțelegerea acesteia. Dacă nu există libertatea ca ultimă taină a creației, atunci lumea aceasta, cu chinurile și suferințele ei, cu lacrimile oamenilor nevinovați, nu poate fi acceptată. Nu poate fi acceptat nici Dumnezeu, creatorul unei lumi atît de hidoase și urgisite. Omului, prin revolta și arbitraritatea sa, prin instaurarea „minții euclidiene", i se pare că ar putea crea cea mai bună lume, în care să nu existe rău deloc, nici suferințe, nici lacrimile copilului nevinovat. Aceasta este logica luptei cu Dumnezeu în numele iubirii binelui. Dumnezeu nu trebuie acceptat fiindcă lumea e așa de prost croită, stăpînită de neadevăr și nedreptate. Libertatea a dus la concluzia luptei cu Dumnezeu și cu lumea. Iar aici iese din nou la iveală dialectica fatală a libertății, tragedia sa interioară. Se vede că libertatea răzvrătită a dus la negarea a însăși ideii de libertate, la imposibilitatea de a pătrunde taina lumii și a lui Dumnezeu în lumina libertății. Căci, cu adevărat, poți accepta pe Dumnezeu și lumea, poți păstra credința în Rostul lumii, dacă la baza existenței se va afla taina libertății iraționale. Doar atunci poate că va fi atinsă sursa răului în lume, va fi îndreptățit Dumnezeu în existența acestui rău. În lume există atît de mult rău și atîta chin fiindcă la baza acesteia se află libertatea. Iar în libertate se află toate

calitățile lumii și ale omului. A îndepărta răul și suferința se poate doar cu prețul negării libertății. Atunci lumea ar fi bună și fericită în mod forțat, dar n-ar mai fi după asemănarea lui Dumnezeu, căci asemănarea constă, în primul rînd, în libertate. Această lume pe care ar crea-o revoltata „minte euclidiană" a lui Ivan Karamazov, spre deosebire de lumea lui Dumnezeu, plină de rău și suferință, ar fi o lume bună și fericită. Dar în ea nu ar exista libertate, totul ar fi constrîns, raționalizat. De la început, din prima zi, ar fi un furnicar social fericit, acea armonie coercitivă pe care ar fi dorit să o surpe „gentlemanul cu mutra retrogradă și caraghioasă". Nu ar mai exista atunci tragedii ale procesului universal, dar nici un Rost racordat la libertate. „Mintea euclidiană" ar putea construi lumea exclusiv pe ideea necesității, iar această lume ar fi una eminamente rațională. Ceea ce ar fi irațional, s-ar elimina. Dar lumea lui Dumnezeu nu are Rost comensurabil cu „Mintea euclidiană". Pentru „mintea euclidiană", Rostul e o taină de nepătruns. „Mintea..." face parte dintr-un univers tridimensional. Rostul lui Dumnezeu poate fi înțeles dacă transcenzi în cea de a patra dimensiune. Libertatea este Adevărul celei de a patra dimensiuni, ea este inaccesibilă în cadrul lumii tridimensionale. „Mintea..." este incapabilă să soluționeze problema libertății. Toți cei care proclamă bunul plac și revolta la Dostoievski legitimează negarea libertății. Astfel, conștiința lor se îngustează, intră în hotarele tridimensionalității, închide accesul spre alte lumi. Revolta a început de la libertate, dar s-a terminat cu încercarea de a construi o lume bazată pe necesitate. Cu o uimitoare anvergură dialectică, Dostoievski examinează urmările, fatale pentru conștiința umană și viață, ale raționalismului rebel și ale urgiei revoluționariste. Revolta, începută cu libertatea nelimitată, se transformă rapid într-o putere nemărginită a necesității în gîndire și într-un despotism nemărginit în viață. În acest mod își scrie Dostoievski teodiceea sa care, de asemenea, e și o antropodicee. Există o veșnică replică la adresa lui Dumnezeu : existența răului în lume. Aceasta este tema dostoievskiană fundamentală, toată creația sa fiind un răspuns la replica amintită. Aș formula paradoxal răspunsul. Dumnezeu există fiindcă există rău și suferință în lume, existența răului este dovada ființei lui Dumnezeu. Dacă lumea ar fi exclusiv bună și fericită, atunci Dumnezeu n-ar mai fi necesar iar lumea ar fi deja Dumnezeu. Dumnezeu există,

fiindcă există rău. Aceasta înseamnă că Dumnezeu există fiindcă există libertatea. Iar Dostoievski demonstrează existenţa lui Dumnezeu prin intermediul libertăţii spiritului uman. Cei care neagă libertatea spiritului, neagă şi pe Dumnezeu şi invers. Lumea forţat bună şi fericită, cea armonioasă sub puterea inevitabilei necesităţi, ar fi o lume fără de Dumnezeu, un mecanism raţional şi atîta tot. Cei care reneagă pe Dumnezeu şi libertatea spiritului uman tind spre transformarea lumii într-un mecanism raţional, într-o lume forţat armonioasă. Dostoievski nu tratează static tema libertăţii, ci dinamic, libertatea sa se află mereu într-o mişcare dialectică ; în ea se dezvăluie contradicţii interioare, se trece dintr-o fază în alta. De aceea, pentru oamenii cu gîndire şi conştiinţă statică sînt mai greu de înţeles uriaşele descoperiri ale lui Dostoievski despre libertate. Oamenii „statici" cer *da* sau *ba,* în vreme ce astfel de răspunsuri nu pot fi date. Libertatea este destinul tragic al omului şi lumii, destinul lui Dumnezeu însuşi, ea se află în chiar centrul existenţei, ca taină a sa primordială. Vom reveni cu referiri la „Legenda despre Marele Inchizitori", vîrful dialecticii dostoievskiene despre libertate, în care se concentrează toate temele, se urzesc toate iţele.

CAPITOLUL IV

RĂUL

De tema libertății este legată tema răului și crimei. Răul la Dostoievski nu are sens fără libertate, rătăcește pe căile libertății. Fără această relație cu libertatea nu există responsabilitatea pentru rău. Fără libertatea față de rău ar fi responsabil Dumnezeu. Mai mult ca oricine, Dostoievski a înțeles că răul e copilul libertății. Dar, totodată, a înțeles că fără libertate nu există rău. Binele este și el copilul libertății. De ea este legată taina vieții și a destinului uman. Libertatea este irațională și de aceea ea poate crea binele, dar și răul. A refuza însă libertatea, pe baza faptului că poate da naștere răului, înseamnă a genera un rău și mai mare. Căci doar binele liber înseamnă bine, constrîngerea și robia, care ispitesc pe virtuoși, constituie răul antihristic. Există o mulțime de probleme, contradicții și mistere nedezlegate. Dostoievski nu numai că ne pune în fața acestor mistere, dar face mult pentru dezlegarea lor. A avut o relație foarte originală față de răul care poate să-i ademenească pe mulți. E necesar să înțelegem pînă la capăt cum a pus și a soluționat problema răului. Drumul libertății ocolește prin arbitraritate, arbitraritatea duce la rău, răul — la crimă. Problema crimei ocupă un loc central în creația lui Dostoievski. El nu este numai antropolog, dar și un original criminolog. Cercetarea limitelor firii umane îl afundă în cercetarea naturii crimei. Ucigînd, omul depășește aceste limite, de unde interesul deosebit pentru crimă. Ce soartă îndură omul care încalcă hotarul a ceea ce este permis, ce trăiri colcăie în adîncul firii sale ? Dostoievski dezvăluie urmările ontologice ale crimei. Se întîmplă în felul următor : libertatea, ajunsă la arbitraritate, duce la rău, răul — la crimă, crima — inevitabil, la pedeapsă. Pedeapsa îl luminează pe om în profunzimea firii sale, toată viața Dostoievski luptîndu-se cu abordarea

exterioară a răului. Romanele sale și „Jurnalul scriitorului" sînt pline de procese penale. Acest straniu interes pentru crimă și pedeapsă provine din faptul că întreaga natură spirituală a lui Dostoievski s-a revoltat împotriva explicării superficiale a răului, s-a răzvrătit împotriva eludării pedepsei. Dostoievski a avut o aversiune față de teoria pozitivist-umanitaristă. A văzut în ea negarea profunzimii naturii umane, negarea libertății spiritului uman și a responsabilității ce decurge de aici. Dacă omul este doar un reflex pasiv al mediului social exterior, dacă nu este o ființă responsabilă, atunci nu există om și nu există Dumnezeu, nu e libertate, nici rău, nici bine. Umilirea omului, refuzul menirii sale inițiale l-au mîniat la culme pe Dostoievski. Nu poate să vorbească liniștit despre această concepție predominantă în vremea sa. E gata să îndure cele mai crunte pedepse ce decurg din natura ființelor libere și responsabile. Răul are o sursă interioară, este inculcat în adîncul firii omenești, în libertatea sa irațională, rezultă din pierderea naturii divine. Partizanii pedepselor implacabile examinează mai profund natura crimei și a omului în general, decît cel care neagă umanist răul. În numele calității de om și al libertății umane, Dostoievski afirmă că pedeapsa este inevitabilă pentru orice crimă. Pentru aceasta nu se cere o lege exterioară, ci profunzimea conștiinței libere a omului. Însuși omul nu poate să se împace cu faptul că nu e responsabil pentru rău și crimă, că nu e o ființă liberă, nu e spirit, ci reflectare a mediului social. În mînia și cruzimea lui Dostoievski, răsună un glas care se pronunță pentru calitatea de om, pentru menirea sa fundamentală. E nedemn pentru o ființă responsabilă, liberă, să-și decline povara răspunderii și să o pună pe seama condițiilor care-l împresoară, să se simtă o jucărie a condițiilor exterioare. Întreaga creație dostoievskiană e o demascare a acestei calomnii la adresa naturii umane. Răul este un semn că în om există un abis interior. Răul e legat de individ, doar el poate comite un rău și răspunde pentru rău. Nu poate fi răspunzătoare o putere din afara individului, nu poate aceasta să fie sursa lui primară. Relația față de rău se leagă la Dostoievski de relația față de individ și de personalismul său. Iresponsabil, umanismul neagă răul pentru că neagă personalitatea umană. Dostoievski a luptat împotriva umanismului în numele omului. Dacă există omul, individul uman înzestrat cu dimensiunea profunzimii, atunci răul

izvorăşte din interior, nu poate fi rezultatul unor condiţii întîmplătoare ale mediului exterior. Calitatea supremă de om, caracterul său de fiu al lui Dumnezeu, mînă omul pe golgota suferinţei şi, astfel, el îşi ispăşeşte vina şi cauterizează răul. Esenţial pentru antropologia lui Dostoievski este gîndul că omul se înalţă în empireu doar prin suferinţă. Suferinţa este indicele profunzimii.

Relaţia lui Dostoievski cu răul e puternic antinomică. Complexitatea relaţiei a făcut pe unii să se îndoiască de creştinismul ei. Un lucru e neîndoielnic : relaţia lui Dumnezeu cu răul nu ţine de lege. Dostoievski a vrut *să cunoască răul,* prin aceasta fiind un gnostic. Răul este rău. Natura lui este interioară, metafizică, nu exterioară, socială. Omul, ca fiinţă liberă, este responsabil pentru rău. Acesta trebuie să fie demascat în nimicnicia lui şi cauterizat, iar Dostoievski l-a demascat cu furie şi l-a condamnat. Aceasta este o faţetă a relaţiei sale cu răul. Dar răul este de asemenea o cale a omului, o cale tragică, o experienţă care-l poate înnobila, îl poate înălţa pe o treaptă superioară. Este o altă faţetă a relaţiei dostoievskiene cu răul — accepţia imanentă a răului. Astfel resimt răul cei liberi, nu robii. Experienţa imanentă a răului demască zădărnicia acestuia ; prin această experienţă, răul arde pînă la purificare, iar omul iese la lumină. Dar acest adevăr e periculos, trebuie tăinuit pentru imaturi, îi pot deţine doar cei autentic-liberi şi maturi-spiritual. Fiindcă Dostoievski poate părea un scriitor periculos, trebuie citit într-o atmosferă de eliberare spirituală. Nici un alt scriitor nu s-a lăsat atît de violent pradă luptei cu răul şi întunericul ca Dostoievski. Morala legiferată a catehismului nu poate să constituie un răspuns la chinurile eroilor săi, care s-au scufundat în bolgiile răului. Răul nu se osîndeşte exterior, are consecinţe interioare inevitabile. Pedeapsa legii pentru crimă ţine de destinul lăuntric al criminalului. Tot ceea ce este exterior desemnează interiorul. Chinurile conştiinţei constituie o urgie mai mare decît pedeapsa exterioară, a legii statului. Omul care suferă de chinurile conştiinţei aşteaptă pedeapsa ca pe o potolire a chinului său. Legea statului, a acestui „monstru glacial“, nu se poate compara cu sufletul uman. În ancheta şi procesul lui Mitea Karamazov, Dostoievski demască minciuna legii statului. Pentru el sufletul e mai important decît întreaga lume. Astfel,

autorul Karamazovilor se dovedește adînc creștin. Sufletul își caută singur sabia statului, aplecîndu-și capul sub loviturile acestuia. Pedeapsa este deznodămîntul traiectului interior.

*
*   *

Doar un rob sau un imatur poate înțelege teza lui Dostoievski despre rău de maniera că trebuie să meargă pe calea răului spre a cîștiga experiență și a se înnobila. La Dostoievski nu se poate clădi o teorie evolutivă a răului, conform căreia acesta este doar un moment în evoluția binelui. Un astfel de optimism evolutiv, apărat de mulți teosofi, este total opus spiritului tragic dostoievskian. Dostoievski nu a fost nici pe departe un evoluționist pentru care răul este un neajuns al binelui sau o etapă în dezvoltarea binelui. Pentru el răul e rău și trebuie să ardă în focul gheenei. De aceea dirijează răul prin acest foc. Față de rău nu se admit jocuri infantile sau alte ieftinități. E demențial să crezi că omul poate să pășească, conștient fiind, pe calea răului, ca să obțină din acest fapt cît mai multă satisfacție, iar apoi să facă progrese în bine. E o stare cu totul nedemnă a conștiinței. Argumentația nu are seriozitate lăuntrică. Să admitem că experiența tragică a răului înnobilează lumea spirituală a omului, îi potențează cunoașterea. Să zicem că nu există întoarcere la o stare elementară în afara experienței răului. Dar, cînd cel care merge pe calea răului, care retrăiește experiența răului, începe să se gîndească la faptul că răul îl înnobilează, că este doar un moment apariția binelui, el cade și mai jos, se de-moralizează și piere, își taie singur calea spre înnobilare. Un astfel de om nu poate învăța nimic din experiența răului, nu se mai poate înălța. Numai demascarea răului și suferința ce o produce pot ridica omul la empireu. Autosuficiența în rău înseamnă moarte. Dostoievski ne arată ce chin rabdă sufletul din cauza răului și cum sufletul însuși scoate la iveală răul din sine. Răul este o cale tragică a omului, destinul său, o probă a libertății umane. Dar răul nu este un moment absolut necesar al evoluției binelui. Răul este antinomic. Iar înțelegerea optimist-evolutivă a răului este o rezolvare rațională a acestei antinomii. Te poți înnobila în urma experienței răului, poți atinge un grad ridicat de con-

știință, dar pentru aceasta trebuie să traversezi pustiul suferinței, să încerci spaima extincției, să demaști răul, aruncîndu-l în focul gheenei, să-ți ispășești vina. Răul are nimbul suferinței și trebuie să ducă la ispășire. Dostoievski crede în forța mîntuitoare și renăscătoare a suferinței. Pentru el, viața este, înainte de toate, mîntuirea vinei prin suferință. De aceea libertatea este inevitabil legată de ispășire. Libertatea a dus omul pe calea răului. Răul a fost o încercare a libertății. Același rău trebuie să ducă la mîntuire. În răul născut din libertate, aceasta din urmă piere, preschimbîndu-se în opusul ei. Mîntuirea restabilește libertatea omului. De aceea Mîntuitorul Hristos înseamnă libertate. În toate romanele sale, Dostoievski călăuzește pe om prin tot acest proces spiritual: libertate, rău și mîntuire. Starețul Zosima și Aleoșa sînt oamenii care au înțeles răul și au ajuns la starea desăvîrșită. În Aleoșa există stihia karamazoviană, o descoperă fratele Ivan și Grușenka. El însuși o simte în sine. În intenția lui Dostoievski, Aleoșa trebuie să fie omul care a trecut prin încercarea libertății. În acest mod a înțeles destinul omului. Problema crimei este dată, totul e permis. Este permis totul? Tema l-a chinuit permanent pe Dostoievski, a exprimat-o în noi și noi forme. Pe această temă a scris „Crimă și pedeapsă", de asemeni, în mare măsură — „Demonii" și „Frații Karamazov". Prin intermediul crimei se pune la încercare libertatea umană. Cînd omul a pășit pe calea libertății, s-a pus problema dacă există limite morale ale naturii sale, dacă poate să cuteze orice. Libertatea preschimbată în liber-arbitru n-are nimic sfînt, nu vrea să cunoască nici un fel de limitări. Dacă nu există Dumnezeu, și dacă omul însuși este Dumnezeu, atunci totul este permis. Astfel, omul își pune la încercare toate forțele, întreaga tărie, ca să devină om-Dumnezeu. Omul se pune în slujba unei „idei" oarecare care-l posedă pînă la obsesie. Această obsesie alungă libertatea din el, făcîndu-l robul unei puteri străine de esența sa. Procesul este înfățișat genial de Dostoievski. Acela care, datorită voinței excesive de sine nu mai recunoaște granițele libertății, pierde libertatea și devine posedat de „ideea" care-l înrobește. Astfel este Raskolnikov, care nu face deloc impresia unui om liber. E un maniac, obsedat de o „idee" înșelătoare. Nu mai are autonomie morală, căci aceasta rezultă din autopurificare și eliberare de sine. Dar ce se întîmplă cu „ideea"

lui Raskolnikov? La Dostoievski toate personajele au cîte o „idee". Raskolnikov își pune la încercare limitele propriei firi, dar și ale celei omenești în general. El se socoate ca aparținînd grupului de aleși al omenirii; nu al oamenilor obișnuiți, ci al celor excepționali, chemați să aducă binefaceri umanității. Crede că totul este îngăduit și vrea să-și încerce propria tărie. Sarcina morală, care stă în fața omului înzestrat cu o astfel de conștiință, este simplificată de Dostoievski pînă ce ajunge o teoremă elementară. Poate un om neobișnuit, menit a aduce servicii umanității, să ucidă ființa umană cea mai neînsemnată, cea mai dezgustătoare, o bătrînă cămătăreasă odioasă, care nu-i în stare decît să pricinuiască rău oamenilor? Iar dacă e așa, poate acel om neobișnuit să croiască cale spre fericirea umanității? E permis așa ceva? În „Crimă și pedeapsă" se demonstrează cu o uimitoare vigoare că așa ceva nu e permis, că un astfel de om se ucide pe sine din punct de vedere spiritual. Printr-o experiență imanentă, dusă pînă în pînzele albe, se demonstrează că nu totul este permis pentru că firea umană e făurită după chipul și asemănarea lui Dumnezeu și, de aceea, orice om are o valoare absolută. Uciderea arbitrară chiar și a ultimului dintre oameni, a celui mai vătămător pentru societate, nu este permisă de natura spirituală a omului. Cînd omul, cu arbitraritatea sa, nimicește alt om, se nimicește pe sine, încetează a mai fi om, pierzîndu-și profilul uman. Personalitatea sa începe să se dezagrege. Nici un fel de „idee", nici un fel de scopuri „înalte" nu pot justifica crima față de aproapele său. „Aproapele" prețuiește mai mult decît „departele", orice viață, orice suflet sînt mai importante decît binefacerile viitoare, decît „ideile" abstracte. Acesta este spiritul creștin dezvăluit de Dostoievski. Omul, care se crede Napoleon, om-Dumnezeu, violînd granițele permise firii umane asemănătoare lui Dumnezeu, cade și se convinge că nu este supraom, ci o creatură slabă, inferioară, labilă. Raskolnikov își conștientizează slăbiciunea neputincioasă, nimicnicia sa. Încercarea limitelor libertății și tăriei sale duce la un rezultat înfricoșător. O dată cu bătrîna neînstare să facă nimic bun, Raskolnikov s-a suprimat pe sine. După crimă, care a fost un experiment pur, el și-a pierdut libertatea și a fost strivit de neputința sa. A rămas fără mîndria coștiinței și a înțeles că e ușor să ucizi un om, că experimentul nu e atît de greu, dar că acest fapt nu îl întărește

ci, dimpotrivă, îl privează de forța spirituală. Nu s-a întîmplat nimic „măreț", „neobișnuit", de importanță universală, prin faptul că Raskolnikov a ucis o cămătăreasă, dimpotrivă, el a fost distrus de neînsemnătatea celor petrecute. Legea eternă a intrat în drepturile ei, iar el a căzut sub puterea ei. Hristos nu a venit să încalce, ci să îndeplinească legea. Iar libertatea pe care o aduce cu sine Noul Testament nu se împotrivește Vechiului Testament, ci doar întemeiază o lume superioară. Raskolnikov trebuia să cadă sub acțiunea legii nestrămutate a Vechiului Testament. Cei care au fost cu adevărat măreți și geniali, care au săvîrșit mari fapte pentru întreaga umanitate, nu au procedat astfel. Ei nu s-au considerat supraoameni cărora le este totul permis, ci au slujit supraomenescul și de aceea multe au putut dărui omenescului. Raskolnikov este, înainte de orice, un dedublat, un om reflectat, libertatea sa este atinsă de un morb interior. Oamenii cu adevărat mari sînt altfel. Ei sînt dintr-o bucată, au integritate. Dostoievski demască falsitatea pretențiilor de supraumanitate. Iese la iveală faptul că ideea falsă a supraumanității urgisește omul, că pretenția la o putere nemăsurată înseamnă debilitate și neputință. Asemenea tendințe contemporane privind puterea supraomului sînt jalnic de mărunte și își găsesc sfîrșitul prin căderea omului în nimicnicie. Natura conștiinței morale și religioase se arată a fi eternă. În afară de faptul că demască crima, chinurile conștiinței trădează și neputința omului în falsele sale pretenții de putere. Crimele de conștiință ale lui Raskolnikov, nu numai că dau în vileag depășirea limitei a ceea ce este permis, ci dezvăluie slăbiciunea umană.

*

*   *

Tema lui Raskolnikov semnifică criza umanismului, sfîrșitul moralei umaniste, pieirea omului din cauza exacerbatei afirmări de sine. Nașterea visului despre supraom, despre supraumanitate, despre o morală umană superioară, arată că umanismul a ajuns la capăt, sucombînd. Pentru Raskolnikov, deja nu mai există uman, relația față de aproapele său este crudă, necruțătoare. Omul, ca o ființă vie, concretă, care suferă, trebuie să se sacrifice pentru bine în „ideea" de supraom. În numele „departelui", al inumanului, poți face ce îți convine cu „aproa-

pele“, cu omul. Dostoievski proclamă religia iubirii „aproapelui“ și divulgă înșelăciunea religiei iubirii „departelui“, a inumanului asupra umanului. Există „departele“ care a poruncit iubirea „aproapelui“. Acesta este Dumnezeu. Dar ideea lui Dumnezeu este singura idee supraomenească care nu-l distruge pe om, nu-l preface în simplu mijloc și unealtă. Dumnezeu se destăinuie pe sine prin Fiul Său. Fiul Său este Dumnezeu desăvîrșit și om desăvîrșit, Dumnezeu-Om, în care se îmbină perfect divinul și umanul. Orice altă idee supraumană anihilează pe om, îl preface în mijloc și unealtă. Ideea omului — Dumnezeu aduce cu sine moartea omului. Faptul se vede foarte clar la Nietzsche. De asemeni, pentru umanitate este ucigătoare ideea colectivismului inuman a lui Marx, în religia socialismului. Dostoievski studiază urmările fatale ale demonizării omului prin intermediul ideii umano-divinității în diversele sale forme, individuale și colective. În acest caz domnia umanității ia sfîrșit, omul nu va fi cruțat. Umanitatea era oglindă a adevărului creștin despre om. Modificarea definitivă a acestui adevăr desființează relația de mai înainte față de om. În numele supraomului, al fericirii din viitor, al „departelui“ omenirii și al revoluției mondiale, în numele libertății nelimitate sau al legalității nețărmurite, poți martiriza sau mortifica orice om sau orice grup de oameni, și poți preface omul într-un simplu mijloc al unei „idei“ mărețe, al unui scop oarecare. Totul este permis în numele libertății nelimitate și al supraomului (individualismul extrem) sau în numele egalității fără margini (colectivismul extrem). Liberul arbitru își arogă dreptul să aprecieze în felul său viețile omenești și să se folosească de ele. Ființa umană nu mai aparține de Dumnezeu, iar acesta nu mai este instanța supremă asupra oamenilor. Această instanță și-o asumă omul, care se crede posesorul „ideii“ supraumane. Iar judecata lui e necruțătoare, atee și inumană. Dostoieveski cercetează în profunzime și demască înșelăciunea căii fatidice a voinței arbitrare. Raskolnikov este unul din cei seduși de o astfel de idee. El însuși, după voința și bunul său plac, își rezolvă problema — dacă e posibil să ucidă, fie și pe ultimul dintre oameni, în numele „ideii“. Dar soluționarea acestei probleme nu ține de om ci de Dumnezeu. Dumnezeu este unica „idee“ supremă. Iar acela care nu se închină în fața Voinței Supreme de a rezolva problema nimicește nu numai pe aproa-

pele său dar se nimicește și pe el însuși. În aceasta constă înțelesul romanului „Crimă și pedeapsă“.

Calea liberului arbitru, ce înaintează șerpuind înspre crimă, se întrevede mai limpede în „Demonii“. În acest roman sînt scoase în evidență urmările fatale ale demonizării, ale ideii atee individualiste, dar și colectiviste. Fiind posedat de o idee falsă, Piotr Verhovenski se desfigurează din punct de vedere uman. În comparația cu Raskolnikov, dezagregarea umană a mers mult mai departe, Piotr Verhovenski e capabil de orice în numele „ideii“ sale, consideră că totul este permis. Pentru el nu mai există om, el însuși nu e om. Deja am ieșit din împărăția umanului pradă unei stihii inumane, sinistre. Faptul de a fi posedat de ideea atee a socialismului revoluționar a dus în final la lipsa umanului. Are loc o idiotizare morală a firii umane, se pierd toate criteriile binelui și răului. Ia naștere o stare înspăimîntătoare, saturată de crimă și sînge. Uciderea lui Șatov produce o impresie cutremurătoare. Ceva profetic, etern, se profilează pe pînza de lumini și umbre a romanului. Dostoievski a cunoscut primul consecințele inevitabile ale unui anumit tip de idei. El a văzut mai adînc decît Vladimir Soloviov, care s-a amuzat pe seama nihiliștilor ruși, notînd maxima: „omul provine din maimuță, de aceea ne vom iubi reciproc“. Nu, căci dacă omul nu e după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, ci după chipul și asemănarea maimuței, atunci nu se pot iubi reciproc, ci se vor distruge reciproc, omul își va permite orice crimă și cruzime. Atunci totul este îngăduit. Dostoievski a descris degenerarea „ideii“, a finalității care, la început, apare înălțătoare și ademenitoare. „Ideea“ este monstruoasă, fără sens și inumană, libertatea ei se transformă în despotism, egalitatea — într-o înfricoșătoare inegalitate, divinizarea omului — în distrugerea firii umane. La Piotr Verhovenski, una din întruchipările dostoievskiene cele mai oribile, conștiința umană, existentă încă la Raskolnikov, e distrusă cu totul. El nu mai e capabil de pocăință, demonizarea lui a ajuns prea departe. De aceea Verhovenski aparține acelor personaje care nu au destin, ele cad din lume în neființă. La fel sînt Svidrigailov, Feodor Pavlovici Karamazov, Smerdeakov, soțul etern. În același timp, Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Versilov, Ivan Karamazov au viitor, deși la prima vedere par morți, mai au zile de trăit.

*
* *

Dostoievski face cunoscut martiriul conştiinţei şi pocăinţa cu o profunzime ce nu a fost atinsă pînă la el, redezvăluie voinţa crimei pînă la cele din urmă fruntarii ale gîndului. Chinurile conştiinţei cotropesc sufletul şi atunci cînd omul nu a înfăptuit o crimă vădită. Omul se mărturiseşte, se demască pe sine, deşi voinţa de crimă nu a trecut încă la acţiune. Nici legea de stat, nici instanţa morală a opiniei publice nu ajunge în profunzimea nucleului criminal din om. Omul cunoaşte despre sine lucruri mai înfricoşătoare şi consideră binemeritată o pedeapsă şi mai mare. Conştiinţa umană este mai necruţătoare decît legea rece a statului. Conştiinţa cere mai mult de la om. Ucidem pe aproapele nostru nu numai atunci cînd îi curmăm viaţa fizică. Gîndul tainic, care adesea nu străbate în conştiinţă, direcţionat spre negarea fiinţei aproapelui, înseamnă o ucidere în spirit, iar omul este răspunzător pentru el. Orice duşmănie înseamnă ucidere. Iar noi toţi sîntem ucigaşi, deşi legea statală şi opinia publică ne-au considerat fără cusur şi nepasibili de pedeapsă. Dar, cu cît şuvoaiele ucigaşe se revarsă din adîncul sufletului nostru, din sfera subconştientului, cu atît mai mult voinţa ne e condusă spre distrugerea vieţii aproapelui. Mulţi dintre noi au dorit în tainiţa sufletului moartea aproapelui. Crima începe în aceste gînduri şi dorinţe tainice. Dostoievski aprofundează subtil problemele dependente de instanţa conştiinţei. Aceasta din urmă divulgă crima scăpată din chingile celorlalte instanţe. Ivan Karamazov nu şi-a ucis tatăl, pe Feodor Karamazov. L-a omorît Smerdeakov. Dar Ivan are remuşcări de conştiinţă pentru paricid, chinurile conştiinţei îl duc aproape la nebunie. El atinge ultimele limite ale dedublării personalităţii. Răul interior este ca un alt „eu" care-l tortureză. În gîndurile din sfera subconştientului, Ivan a dorit moartea tatălui, un om primitiv şi monstruos. Ivan spunea mereu că „totul este permis". L-a ademenit pe Smerdeakov, a susţinut voinţa lui criminală, l-a încurajat. În acest fel e vinovatul spiritual al paricidului, Smerdeakov fiind al doilea său „eu", un „eu" interior. Nici instanţa statală, nici opinia publică nu-l suspectează sau învinuiesc pe Ivan, nu ajung pînă la o

asemenea profunzime. Însă el suportă chinurile conștiinței din cauza cărora sufletul i se pîrjolește ca-n focul iadului, iar mintea i se tulbură. „Ideile“ false, atee, l-au condus spre gînduri secrete care să justifice paricidul. Ca să aibă în continuare un destin, el trebuie să străbată vîlvătăile pocăinței și nebuniei. De fapt, nici Mitea Karamazov nu și-a ucis tatăl, dar a căzut victimă nedreptei judecăți umane. Însă el a spus : „De ce să trăiască un astfel de om ?“. Astfel a făptuit paricidul în adîncul spiritului său. Pedeapsa nedreaptă și nemeritată a legii este acceptată ca o ispășire a culpei. Întreaga psihologie a paricidului din „Frații Karamazov“ are un adînc și ascuns sens simbolic. Calea arbitrarității atee a omului trebuie să ducă la paricid, la negarea instanței paterne. De fapt, întotdeauna revoluția înseamnă uciderea tatălui. Înfățișarea relațiilor dintre Ivan Karamazov și celălalt „eu“ al său — Smerdeakov, prilejuiește pagini geniale. Calea liberului arbitru, a evlaviei refuzate în fața supraomului, conduce la întruchiparea lui Smerdeakov. El reprezintă pedeapsa înfricoșătoare care-l așteaptă pe om. Înspăimîntătoarea și monstruoasa caricatură a lui Smerdeakov ajunge în finalul acestor năzuințe la omul-divinitate. Smerdeakov a învins. Ivan trebuie să-și iasă din minți. Aceeași adîncă demascare a crimei din tainițele minții, deși e vorba doar de o tolerare, o întîlnim la Stavroghin, vinovat și el, de moartea Șchioapei, soția lui. Fedka Ocnașul, acuzat de moartea Șchioapei, se consideră ademenit de Stavroghin, un fel de agent al crimei. Stavroghin se simte și el culpabil.

„Fără o idee superioară nu poate să existe omul, nici rațiunea. Pe pămînt, ideea superioară este unică — ideea sufletului nemuritor, căci toate celelalte «idei superioare» ale vieții, prin care omul poate fi om, reies din cea unică“. „Sinuciderea în cazul pierderii ideii nemuririi este o necesitate inevitabilă pentru fiecare om care a ridicat puțin capul peste nivelul de animal“. „Ideea nemuririi este însăși viața, viața în plenitudinea ei, formula finală și principalul izvor al adevărului și al conștiinței propice umanității“. Așa scrie Dostoievski în „Jurnalul scriitorului“ despre nemurire. Dostoievski a avut o idee de bază : aceea că, dacă nu există nemurire, totul este permis. Pentru el, problema răului și a crimei e legată de cea a nemuririi. Cum să înțelegem această legătură ? Nu înseamnă că Dostoievski își pune simplist și utilitar problema răului și cri-

mei. El nu a vrut să spună că omul va fi pedepsit pentru rău şi crimă, şi evidenţiat pentru bine. Un astfel de utilitarism ceresc primitiv i-a fost străin. Dostoievski a vrut să spună că omul are o valoare absolută dacă este o făptură nemuritoare. Dacă se înscrie pe făgaşul altor idei şi interese nu are această valoare. Negarea imortalităţii omului înseamnă negarea omului. Ori omul este un spirit nemuritor, care are un destin etern, ori e un fenomen empiric, tranzitoriu, un produs pasiv al mediului natural şi social. În al doilea caz omul nu este preţuit absolut. Nu există răul și crima. Dostoievski apără sufletul nemuritor al omului. Suflet fără moarte înseamnă suflet liber, cu o valoare absolută și veşnică. Însă acest suflet este și responsabil. Recunoaşterea existenţei răului interior şi a responsabilităţii pentru crimă semnifică recunoaşterea fiinţei autentice a omului. Răul este legat de fiinţa independentă. Dar fiinţa independentă înseamnă fiinţa nemuritoare. Distrugerea fiinţei proprii, nemuritoare, este un rău. Afirmarea fiinţei proprii, nemuritoare, este un bine. Negarea nemuririi înseamnă negarea faptului că există bine și rău. Totul este permis, dacă omul nu înseamnă o fiinţă nemuritoare și liberă. Atunci omul nu mai are o valoare absolută, nu mai este răspunzător pentru rău. Dostoievski aşează în centrul concepţiei sale morale recunoaşterea valorii absolute a oricărei fiinţe umane. Viaţa și destinul ultimului dintre oameni are o valoare absolută în faţa eternităţii. E vorba de viaţa și destinul etern. De aceea nu trebuie nimicită nici o fiinţă. În orice fiinţă umană e nevoie să respecţi chipul şi asemănarea Ziditorului. Chiar și cea mai decăzută fiinţă păstrează chipul și asemănarea Sa. În aceasta constă patosul moral dostoievskian. Nu numai „departele“ este „ideea“ superioară, nu numai oamenii „neobişnuiţi“, precum Raskolnikov, Stavroghin, Ivan Karamazov, au valoare absolută, dar şi „aproapele“ — fie acesta Marmeladov, Lebeadkin, Sneghirev sau bătrîna cămătăreasă odioasă — are aceeași valoare. Ucigînd alt om, omul se ucide pe sine, neagă nemurirea și veşnicia în altul și în sine. O astfel de dialectică morală este irefutabilă și pur creştină. Nu teama coservativă de pedeapsă trebuie să ne reţină în a făptui crima, ci natura nemuritoare a omului, care este negată prin crimă. Conștiința umană este o expresie a acestei naturi nemuritoare.

*
* *

Dostoievski a avut o relație duală față de suferință. Această dualitate, neînțeleasă dintr-odată, justifică o serie de considerații antagonice despre Dostoievski, ca scriitorul cel mai compătimitor, dar și cel mai crud. Creația lui este pătrunsă de o compătimire nelimitată față de om. Dostoievski nu are egal în a ne învăța mila, inima îi este cotropită permanent de durere. Nimeni nu a fremătat atît de mult la nesfîrșita durere umană. I-a fost dat să cunoască ocna, să trăiască printre ocnași, și toată viața s-a pronunțat pentru om în fața lui Dumnezeu. Suferința copiilor nevinovați l-a frapat cel mai mult, i-a rănit conștiința. Justificarea lacrimilor unui copil a constituit pentru el posibilitatea teodiceei. A înțeles în profunzime revolta împotriva ordinei universale obținută cu prețul unor suferințe înfricoșătoare, al lacrimilor de copil chinuit pe nedrept. Dostoievski răspunde prin gura lui Aleoșa la întrebarea lui Ivan : ar fi de acord să „clădești cu mîna ta destinul uman spre fericirea tuturor, ca lumea să se poată bucura, în sfîrșit, de liniște și pace“ cu condiția ca „pentru a ridica această construcție trebuie neapărat, e absolut necesar, să ucizi în tine o singură făptură plăpîndă, bunăoară pe copilașul acela care se bătea cu pumnișorii în piept, să pui la temelia construcției lacrimile lui nerăzbunate“ ? „Nu, nu ar fi de acord“. Întreaga viață, Dostoievski a întrebat ca-n visul lui Mitea : „De ce stau mamele amărîte, de ce sînt sărmani oamenii, de ce e sărman copilul, de ce stepa e pustie, de ce nu se strîng în brațe, nu se sărută, de ce nu cîntă melodii voioase, de ce s-au înnegurat din cauza nenorocirii ?“. Însă Dostoievski e departe de a fi un umanist sentimental, dulceag și plin de slăbiciune. El a profetizat nu numai compătimirea, dar și suferința. A îndemnat la suferință și a crezut în forța mîntuitoare a suferinței. Omul e o ființă responsabilă. Iar suferința omului nu este nevinovată. Suferința e legată de rău. Răul e legat de libertate. De aceea libertatea tinde spre suferință. Calea libertății este calea suferinței. Întotdeauna există ispita de a salva omul de suferințe, privîndu-l de libertate. Dostoievski este un apologet al libertății. El propune omului să ia suferința drept o consecință inevitabilă. Cruzimea lui Dostoievski e conexă cu această accepție a libertății dusă pînă la

capăt. Lui Dostoievski însuşi îi pot fi aplicate cuvintele Marelui Inchizitor: „Tu ai ales ce poate fi mai ciudat, mai nedesluşit şi mai vag, tot ce depăşeşte puterile oamenilor, procedînd ca şi cum nu i-ai fi iubit cîtuşi de puţin". Acest „mai ciudat, mai nedesluşit, mai vag" desemnează libertatea iraţională a omului. Dostoievski a văzut în suferinţă semnul calităţii supreme, semnul fiinţei libere. Suferinţa este consecinţa răului. Dar în suferinţă răul se cauterizează. În creaţiile sale, Dostoievski conduce omul prin purgatoriu şi infern. Îl duce înaintea porţilor raiului. Dar raiul nu se dezvăluie cu aceeaşi vigoare ca iadul.

Calea libertăţii a dus omul pe căile răului. Aceeaşi cale a răului împarte pe om în două. Dostoievski este un maestru genial în înfăţişarea dedublării. Face descoperiri uimitoare în materie de psihologie şi psihiatrie. A descoperit mai multe şi mai devreme decît oamenii de ştiinţă. Libertatea nemărginită şi deşartă, care se preschimbă în liber arbitru, răufăcătoare şi atee, nu poate înfăptui actul opţiunii, ea se desface în părţi opuse. De aceea omul se dedublează, iau naştere două euri, personalitatea se scindează. Raskolnikov, Stavroghin, Versilov, Ivan Karamazov sînt dedublaţi, scindaţi. Şi-au pierdut integritatea personalităţii, duc o viaţă dublă. La hotarul dedublării se poate disocia şi personifica un alt „eu" al omului, răul său interior, diavolul. Hotarul dedublării este dezvăluit cu o extraordinară forţă artistică în coşmarul lui Ivan Karamazov, cînd discută cu diavolul. Ivan îi spune: „Eşti propria mea întruchipare, mai bine zis, o întruchipare fragmentară a mea... a gîndurilor şi sentimentelor mele, dar a celor mai josnice şi meschine sentimente". „Tu eşti eul meu, numai că ai altă mutră". „Tu nu ai o existenţă de sine stătătoare, nu eşti decît eul meu, nimic mai mult! O fantasmagorie, o născocire a propriei mele închipuiri!". Diavolul la Dostoievski nu e un demon seducător, cu „o aureolă roşie, tunînd şi fulgerînd, cu aripi de foc". Dimpotrivă, e un gentleman cenuşiu şi vulgar, cu suflet de lacheu, care vrea pătimaş să se întruchipeze într-o „negustoreasă de şapte puduri". Acesta este spiritul nefiinţei care-l pîndeşte pe om. Ultima limită a răului este vulgaritatea, nimicnicia, neantul. Răul în Ivan Karamazov este principiul smerdeakovian. Bunul simţ l-a împiedicat pe diavol să se convertească întru Hristos şi să strige „Osana". „Mintea euclidiană"

a lui Ivan Karamazov se asemuieşte foarte mult cu acest bun simţ, argumentele „minţii euclidiene" devin asemănătoare cu argumentele diavolului. Diavolul se întîlneşte la toţi dedublaţii dostoievskieni, deşi e mai puţin evident decît la Ivan. Al doilea „eu" al omului dedublat este un spirit al nefiinţei, desemnează extincţia funcţiei. În acest al doilea „eu" se dezvăluie libertatea goală, lipsită de conţinut, libertatea nefiinţei. Idealul Sodomei este „spectrul vieţii", ispita „nefiinţei". Svidrigailov se preface într-un spectru perfect, căci s-a lăsat pradă definitiv idealului sodomit. El nu mai există ca individ. În acest caz se divulgă nimicnicia imanentă a răului. Salvarea de dedublare constă doar în a doua libertate, cea benefică, libertatea întru Adevăr şi întru Hristos. Ca să înceteze dedublarea şi să dispară coşmarul diavolului, trebuie să se înfăptuiască opţiunea definitivă, opţiunea fiinţei adevărate. Şi iubirea trece la Dostoievski prin aceeaşi dedublare, căci are aceeaşi matrice.

IUBIREA

Întreaga creație dostoievskiană este saturată de iubire ardentă, pasionată. Totul se petrece într-o atmosferă de pasiune tensionată. Dostoievski este cel care dezvăluie elementul pătimaș, voluptos în spațiul rus. Acea stihie populară, care s-a relevat în hlîstovism [24], este scoasă la iveală de Dostoievski și în intelectualitate. Este vorba de elementul dionisiac. Erosul la Dostoievski este exclusiv dionisiac, împătimește individul. Calea omului dostoievskian este pardosită cu suferințe. Iubirea este o erupție vulcanică, o explozie înfricoșată a firii pasionale. Această iubire nu cunoaște lege, nici forme. Prin intermediul ei, se întrevede adîncul firii umane. După ce arde pasionat, erosul îngheață brusc. Cel care a iubit nu se mai revarsă inform, devine un vulcan stins. Literatura rusă nu cunoaște acele minunate întruchipări ale dragostei, ca în literatura occidentală. Nu aflăm nimic asemănător cu iubirea trubadurilor, cu dragostea dintre Tristan și Isolda, Dante și Beatrice, Romeo și Julieta. Dragostea dintre bărbat și femeie, cultul femeii sînt flori neprețuite ale culturii creștine europene. Rușii n-au cunoscut cavalerismul, n-au avut trubaduri — asta în detrimentul propriului lor spirit. Îu iubirea rusă e ceva greoi, chinuit, întunecat și adesea inform. Nu a existat un autentic romantism în iubire. Romantismul este specific Europei Occidentale. Iubirea ocupă un loc important în creația lui Dostoievski, însă acest loc nu e autonom. Iubirea nu valorează nimic în sine, ci este doar deschiderea căii tragice umane, încercare a libertății. Dragostea ocupă un cu totul alt loc decît în cazul Tatianei la Pușkin sau în cazul Annei Karenina la Tolstoi feminitatea are alt rost. În creația lui Dostoievski, femeia nu deține un loc autonom. Antropologia dostoievskiană este exclusiv masculină. Femeia interesează doar ca element în destinul bărbatului. Spiritul uman este, înainte de toate, spirit masculin. Principiul feminin reprezintă doar un motiv din tragedia spiritului

masculin, o tentaţie interioară a acestuia. Ce întruchipări ale iubirii ne-a lăsat Dostoievski? Dragostea lui Mîşkin şi Rogojin pentru Nastasia Filippovna, dragostea lui Mitea pentru Gruşenka şi a lui Versilov pentru Ekaterina Nikolaevna, dragostea lui Stavroghin pentru mai multe femei. Nu a plăsmuit nicăieri o icoană nepreţuită a iubirii, nu există nicăieri un chip feminin care să aibă valoare de sine stătătoare. Întotdeauna explorează destinul tragic al bărbatului. Femeia este doar tragedie masculină lăuntrică.

Dostoievski desluşeşte tragismul fără ieşire al erosului, caracterul său irezistibil în a rîndui cele ale vieţii. Iubirea la el este ucigaşă ca şi la Tiutcev:

„O, ce ucigaş iubim
Ce vîrtej de oarbe patimi
Mai sigur e să nimicim
În suflet scumpii de lacrimi"

Dostoievski nu cunoaşte nici farmecele dragostei, nici forma ei domestică, familială. El abordează omul în acel moment al destinului său cînd îi sînt zdruncinate temeiurile vieţii. Nu destăinuie o dragoste superioară, împlinită într-o comuniune autentică. Taina căsătoriei nu se înfăptuieşte. Iubirea este doar tragedie a omului, dedublarea sa. Este principiul dinamic superior ce potenţează întreaga atmosferă şi aduce furtună, nu însă şi realizare. Prin ea nu se realizează nimic, ba chiar duce la pieire. Dostoievski consideră iubirea ca manifestare a arbitrariului uman. Ea scindează, dedublează natura umană. De aceea, nu înseamnă unire, nu ajunge la comuniune. În creaţia lui Dostoievski există o singură temă — destinul tragic al omului, destinul libertăţii umane. În cadrul acestui destin iubirea reprezintă doar o clipă. Destinul omului înseamnă destinele lui Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Mîşkin, Versilov, Ivan, Dmitri şi Aleoşa Karamazov, ale Nastasiei Filippovna, Aglaiei, Lizei, Elisavetei Nikolaevna, Gruşenkăi şi Ekaterinei Nikolaevna. Destinul este eminamente masculin. Femeia este un simplu obstacol întîlnit pe drum, ea nu intereseazăîn sine, ci doar ca fenomen interior al destinului masculin. La Dostoievski nu e cu putinţă să găseşti cultul eternului feminin. Acea relaţie deosebită pe care a avut-o faţă de pămîntul-mamă şi Maica Domnului nu e

legată deloc de chipul feminin și de întruchiparea iubirii. Poate doar în chipul Șchioapei să se întrevadă o asemănare. Dar și în acel caz avem de a face cu o supralicitare forțată. Pe Dostoievski îl interesează Stavroghin, nu Șchioapa. Ea face parte din destinul lui. În creația sa, Dostoievski luminează calea tragică așternută în fața spiritului masculin, cale ce este a omului în general. Femeia joacă un rol important pe această cale, însă ea reprezintă ispita și pasiunea bărbatului. Dostoievski nu are nimic comun cu modul tolstoian de infiltrare în sufletele personajelor feminine de tipul Annei Karenina sau Natașei. Anna Karenina are o viață de sine stătătoare, ba, mai mult, este personajul principal. Nastasia Filippovna și Grușenka sînt doar elemente în care sînt învăluite destinele bărbaților, ele nu au destin propriu. Pe Dostoievski îl interesează destinul lui Mîșkin și Rogojin, iar Nastasia Filippovna este creuzetul în care se plămădește această soartă. El nu e capabil să trăiască alături de Nastasia Filippovna, așa cum Tolstoi a trăit în preajma Annei Karenina. Caracterul infernal al femeii îl interesează pe Dostoievski doar ca element de deșteptare a pasiunii bărbatului, a personalității dedublate masculine. Bărbatul se arată a fi închis în sine, el nu evadează într-o altă existență feminină. Femeia reprezintă răfuiala bărbatului cu sine, soluționarea problemelor masculine umane în ultimă instanță. Pentru Dostoievski destinul omului înseamnă destinul individului, al principiului entității umane. Dar principiul entității umane este preponderent masculin. De aceea pe Dostoievski îl interesează aproape exclusiv sufletul masculin, de cel feminin e interesat în mai mică măsură. Studiind sufletul feminin, nu poți urmări destinul individului uman. De aceea femeia poate fi interesantă doar ca element și atmosferă în care se revarsă destinul bărbatului. Bărbatul se înlănțuie de femeie prin pasiune. Acest fapt rămîne însă ca o înlănțuire de sine însuși, de firea sa pasională. Bărbatul nu se contopește niciodată cu femeia. Poate de aceea, la Dostoievski, firea feminină este atît de isterică, atît de sfîșiată — fiindcă este predestinată necuplării cu elementul masculin. Dostoievski afirmă impasul tragic al iubirii. În felul acesta aproape că dezvăluie natura umană androgină. Pentru el, omul rămîne bărbatul dedublat tragic, care nu-și găsește Sofia sau Fecioara sa. Dostoievski nu a fost destul de conștient că firea umană este androgină, cum descoperiseră marii mistici, Iacob Böhme și alții. A adîncit doar

tema femeii ca destin al omului. El a rămas însă scindat de natura feminină, a cunoscut profund doar dedublarea. Pentru el, omul este bărbatul, nu androginul.

*

* *

În tragedia spiritului masculin, femeia semnifică dedublarea. Iubirea trupească, patima sînt semne ale pierderii integrității umane. Pasiunea nu este, din acest motiv, neprihănită. Neprihănirea înseamnă integritate. Desfrîul înseamnă rupere. În toate, Dostoievski conduce omul pe căi încurcate. Tărîmul iubirii este împărțit în două. De obicei, fiecare iubește două persoane. Iubirea duală și dedublarea în iubire sînt exprimate cu multă acuitate. În iubire, Dostoievski revelează două principii, două abisuri în care se prăbușește omul : prăpastia voluptății și prăpastia compătimirii. Întotdeauna dragostea atinge limita, izvorăște din voluptate și dintr-o compătimire frenetică, curioasă. Pe Dostoievski l-a interesat revelația acestor elemente fixe ale iubirii. Nu l-a interesat măsura în iubire. A inițiat experimente asupra firii umane și a vrut să sondeze adîncimea acesteia, punîndu-l pe om în situații excepționale. Întotdeauna iubirea se disociază la Dostoievski, obiectul iubirii se desparte în două. Nu există o iubire unică, integratoare. Așa și trebuie să fie pe căile arbitrarității omului. Prin această dualitate are loc o vătămare a individului. Personalitatea umană este amenințată să-și piardă integritatea. Iubirea-voluptate și iubirea-compătimire, neștiutoare într-ale măsurii, nesubordonate nici unei instanțe, ard la fel de intens, iar omul se preface în scrum. În însuși adîncul compătimirii, Dostoievski descoperă o voluptate originară. Pasiunea omului nedesăvîrșit, dedublat, se transformă în extaz, în furie frenetică, astfel însă nu se poate birui dedublarea, sfîșierea interioară. Omul rămîne în sine însuși dedublat. Aduce în iubire propria dedublare. La polii opuși, iubirea alunecă spre extincție. Contopirea, integritatea, victoria asupra dedublării nu sînt atinse niciodată. Voluptatea nemărginită, compătimirea absolută nu sînt compatibile cu cel care iubește. Omul rămîne singur, redat sieși de propriile-i patimi polare, epuizat de propriile sale forțe. La Dostoievski, iubirea este aproape întotdeauna demonică, demonizează, ridică tensiunea pînă la punctul de explo-

zie. Își ies din minți nu numai cei care iubesc, dar și cei din preajma lor. Iubirea frenetică a lui Versilov pentru Ekaterina Nikolaevna creează o stare de nebunie, care îi ține pe toți în tensiune maximă. Circuitele iubirii, ce leagă pe Mîșkin, Rogojin, Nastasia Filippovna și Aglaia, încing întreaga atmosferă. Iubirea dintre Stavroghin și Liza dă naștere unui vifor demonic. Iubirea lui Mitea Karamazov, a lui Ivan, a Grușenkăi și Ekaterinei Ivanovna duce la crimă, scoate din minți. Niciodată și nicăieri iubirea nu-și află tihnă, nu se îndreaptă spre bucuria contopirii. În iubire nu se întrevede nici o rază de lumină. Peste tot iese la iveală nefericirea în iubire, baza ei întunecată și distrugătoare, suferința ei. Iubirea nu estompează dedublarea, dimpotrivă, o adîncește. Întotdeauna, două femei ca două furii pătimașe duc o luptă necruțătoare din cauza dragostei, se distrug pe sine și distrug pe alții. Astfel se confruntă Nastasia Filippovna și Aglaia în „Idiotul", Grușenka și Ekaterina Ivanovna în „Frații Karamazov". Există un caracter atroce al întrecerii și luptei acestor femei. Aceeași atmosferă de întrecere și luptă a pasiunilor feminine există și în „Demonii" și în „Adolescentul", deși într-o formă mai puțin reliefată. Natura masculină este dedublată. Natura feminină nu are limpezime, seduce prin abisalitate, dar niciodată nu apare sub chipul Maicii Domnului, a Fecioarei binecuvîntate. Vina o poartă principiul masculin. El este rupt de principiul feminin, de pămîntul-mamă, de virginitatea sa, altfel spus de neprihănire și integritate, luînd-o pe calea rătăcirilor și dilemelor. Principiul masculin se dovedește a fi slab în fața celui feminin. Stavroghin este fără putere în fața Lizei și Șchioapei, Versilov — în fața Ekaterinei Nikolaevna, Mîșkin este neputincios și el în fața Nastasiei Filippovna și Aglaiei. Mitea Karamazov nu are nici o putere față de Grușenka și Ekaterina Ivanovna. Bărbați și femei rămîn despărțiți tragic, se chinuie unii pe alții. Bărbatul este neputincios să stăpînească femeia, nu acceptă lăuntric natura feminină și nu o pătrunde. El o suportă ca temă a propriei sale dedublări.

Tema iubirii duale ocupă un loc important în romanele lui Dostoievski. Întruchiparea iubirii duale este deosebit de interesantă în „Idiotul". Mîșkin iubește pe Nastasia Filippovna, dar și pe Aglaia. El e un om curat, are o natură angelică. Nu e cuprins de stihia întunecată a voluptății. Cu toate acestea, iubirea lui e bolnavă, dedublată, de un tragism fără ieșire.

Obiectul iubirii se scindează în două. Iar această scindare reprezintă ciocnirea a două principii în el însuși. Prințul Mîșkin este incapabil a se contopi cu Aglaia sau cu Nastasia Filippovna, prin natura lui este incapabil de căsătorie, de iubire domestică. Aglaia îl captivează și e gata să devină cavalerul ei credincios. Însă, dacă alți eroi dostoievskieni suferă din prisos de voluptate, el suferă din lipsa acesteia, n-o are îndeajuns. Iubirea lui e anemică și fără trup. Dar prin el se exprimă cu și mai mare vigoare celălalt pol al iubirii, în fața sa se deschide altă genune. Iubește pe Nastasia Filippovna cu jale, cu o compătimire nețărmurită. În această compătimire se simte chemarea neantului. Compătimind, își manifestă liberul arbitru, trece peste limitele a ceea ce este îngăduit. Abisul compătimirii îl mistuie în străfunduri. Ar fi vrut să treacă în viața divină acea compătimire sfîșietoare generată de condițiile relative de pe pămînt. El vrea să impună lui Dumnezeu compătimirea sa nemărginită față de Nastasia Filippovna. În numele acestei compătimiri uită obligațiile în raport cu propria persoană. În compătimire, nu e cuprinsă integritatea spiritului, el este covîrșit de dedublare, întrucît iubește și pe Aglaia cu o altă dragoste. Dostoievski arată cum într-o făptură curată, angelică, nu se deslușește iubirea mîntuitoare, ci una morbidă, extinctivă. În iubirea lui Mîșkin nu se manifestă năzuința benefică către un obiect unic al iubirii, către o contopire deplină. O astfel de compătimire atotdistrugătoare este posibilă numai față de ființa cu care nu vei fi niciodată contopit. Firea lui Mîșkin este și ea dionisiacă, dar avem de a face cu un dionisianism sui-generis, liniștit și creștin. Mîșkin se menține mereu într-un extaz liniștit, într-un fel de frenezie angelică. Poate că toată nefericirea lui Mîșkin vine de la faptul că e prea apropiat de îngeri și nu e om îndeajuns, e neterminat. De aceea Mîșkin stă alături de celelalte personaje ale lui Dostoievski care transfigurează destinul omului. Prin Aleoșa, a încercat să întruchipeze omul deplin, căruia nimic din ce e omenesc nu-i este străin, căruia îi este proprie întreaga fire pasională și care a biruit dedublarea, ieșind la lumină. Nu cred că în acest caz a reușit cu totul. Dar în privința lui Mîșkin, căruia multe din cele omenești îi sînt străine, n-a fost cu putință să ajungă la capătul luminos al tragediei. Astfel tragedia iubirii lui Mîșkin capătă dimensiunea perenității, iar firea sa angelică este una din sursele nemuririi acestei tragedii. Dostoievski în-

zestrează pe Mîşkin cu un uimitor har al previziunii. Acesta prevede destinul tuturor celor din preajma sa, chiar şi profunzimea sufletească a femeilor iubite. Într-însul se reunesc percepţia empirică a lumii şi percepţiile celeilalte lumi. Însă harul previziunii este singurul har al lui Mîşkin în ceea ce priveşte natura feminină. Mai departe e incapabil s-o stăpînească şi să se contopească cu ea. De remarcat că la Dostoievski femeile provoacă fie voluptate, fie milă, uneori aceeaşi femeie provoacă şi una şi alta. Nastasia Filippovna îi provoacă lui Mîşkin compătimire infinită, lui Rogojin — voluptate infinită. Sonia Marmeladova, mama adolescentă, provoacă milă. Gruşenka atrage voluptatea celor din jur. Voluptate este şi în relaţia lui Versilov faţă de Ekaterina Nikolaevna, totodată el îşi iubeşte soţia cu un sentiment de milă, aceeaşi voluptate există şi în relaţia dintre Stavroghin şi Liza, dar într-o formă înnăbuşită. Dar nici puterea exclusivă a voluptăţii, nici cea a compătimirii nu se contopesc cu obiectul iubirii. Taina iubirii conjugale nu constă nici exclusiv în voluptate, nici exclusiv în compătimire, ambele duc la iubirea conjugală. Însă Dostoievski nu cunoaşte iubirea conjugală, taina împreunăriii a două suflete într-unul singur şi a două trupuri într-unul. De aceea, iubirea la el este sortită pieirii de la început.

*

* *

Cea mai frumoasă reflectare a iubiri la Dostoievski o aflăm în dragostea dintre Versilov şi Ekaterina Nikolaevna, din romanul „Adolescentul". Iubirea lui Versilov e în strînsă legătură cu dublarea personalităţii, e duală : pe de o parte iubirea pasiune pentru Ekaterina Nikolaevna, pe de alta — iubirea milă pentru mama adolescentă, soţia sa legitimă. Pentru el, iubirea nu înseamnă evadarea din limitele propriului „eu", năzuinţă spre alt eu, şi contopire cu acesta. Iubirea este problema internă a lui Versilov cu el însuşi, destinul său propriu, încarcerat în sine. Personalitatea lui Versilov pare tuturor misterioasă, în viaţa sa există o anumită taină. În „Adolescentul", ca şi în „Demonii", ca şi în multe alte opere, Dostoievski recurge la următorul procedeu artistic : acţiunea romanului începe după ce în viaţa eroilor se petrece ceva foarte important, determinant pentru cursul ulterior al evenimentelor. Principalul eveniment al

romanului lui Versilov s-a desfășurat în trecut, în străinătate, iar în fața ochilor noștri sînt lichidate doar consecințele acestui eveniment. Femeia joacă un rol uriaș în viața lui Versilov. El este „prooroc muieresc". Însă tot el este incapabil de iubire în căsnicie, ca și Stavroghin. Versilov e înrudit cu Stavroghin, e un Stavroghin matur și mai domol. În exterior, îl vedem liniștit, straniu de liniștit, ca un vulcan bolborosind în adîncuri. Sub această mască liniștită, aproape nepăsătoare, se ascund patimi fremătătoare. Iubirea ascunsă a lui Versilov, întemnițată în sine și sortită pieirii, tensionează la maximum atmosfera, iscă vîrtejuri. Pare că frenezia ar proveni din patima ascunsă a lui Versilov. Așa este întotdeauna la Dostoievski — starea interioară a omului, deși nu este exprimată prin nimic, se oglindește în atmosfera înconjurătoare. Cei din proximitate sînt supuși în sfera inconștientă influenței vieții interioare profunde a eroului. Patima nebună a lui Versilov izbucnește doar spre sfîrșit. El săvîrșește o serie întreagă de acțiuni absurde, dezvăluindu-și prin aceasta viața ascunsă. Întîlnirea și explicația dintre Versilov și Ekaterina Nikolaevna, la sfîrșitul romanului, constituie una dintre cele mai remarcabile imagini ale pasiunii erotice. Vulcanul s-a dovedit a nu fi stins cu totul. Lava încinsă, care a alcătuit substratul crustei din „Adolescentul", s-a rupt în sfîrșit. „Vă voi distruge", îi spune Versilov Ekaterinei Nikolaevna, destăinuind prin aceasta principiul demonic al iubirii sale. Iubirea lui Versilov este fără speranță și fără nici o ieșire. El nu va cunoaște niciodată misterul contopirii. Natura sa masculină rămîne despărțită de cea feminină. Iubirea este disperată nu pentru că nu e consimțită, Ekaterina Nikolaevna îl iubește pe Versilov. Deznădejdea constă în caracterul criptic al naturii masculine, în imposibilitatea de a ieși în alt eu. Remarcabila personalitate a lui Stavroghin se descompune inexorabil și piere din cauza închiderii în sine și dedublării.

Dostoievski a urmărit cu atenție problema voluptății. Dulceața pasiunii trece lesne în desfrîu. Desfrîul nu este un fenomen fizic, ci unul de natură metafizică. Voința exacerbată de sine generează dedublare. Dedublarea dă naștere desfrîului, în desfrîu se pierde integritatea. Integritatea înseamnă neprihănire. Desfrîul înseamnă rupere. Prin dedublare, rupere și desfrîu, omul se închide în propriul „eu", își pierde capacitatea de contopire cu altul, începe dezagregarea „eului", nu mai iubește pe

altul, ci se iubeşte pe sine. Adevărata iubire înseamnă întotdeauna iubirea pentru altul, desfrîul înseamnă iubirea de sine. Desfrîul înseamnă afirmarea de sine, iar afirmarea excesivă de sine conduce la autodistrugere. Evadarea către altul, contopirea cu altul, consolidează personalitatea umană. Desfrîul înseamnă singurătate adîncă, frigul de moarte al solitudinii. Totodată înseamnă ispita neființei, înclinarea către neființă. Stihia voluptății este incandescentă, dar, cînd voluptatea se metamorfozează în desfrîu, elementul arzător se stinge. Pasiunea îngheață cu totul. Faptul este exprimat de Dostoievski cu multă vigoare artistică. Prin chipul lui Svidrigailov se demonstrează degenerarea ontologică a personalității umane, extincția individului din cauza voluptății nestăpînite, ce conduce la desfrînare. Svidrigailov aparține deja iluzoriei împărății a neființei, există în el ceva inuman. Dar întotdeauna desfrîul începe cu arbitrarul, cu înșelătoarea afirmare de sine, cu închiderea în sine și lipsa dorinței de a cunoaşte pe altul. În voluptatea lui Mitea Karamazov se păstrează încă elementul fierbinte, există în el mistuitoarea inimă omenească. Desfrîul karamazovian din Mitea nu a ajuns pînă la elementul frig, care este unul dintre cercurile concentrice ale iadului dantesc. În Stavroghin, voluptatea își pierde proprietatea de a fi fierbinte, focul se stinge. Vine frigul fără viață. Tragedia lui Stavroghin este cea a irosirii personalității neobișnuite, excepțional de înzestrate, a istovirii năzuințelor nemăsurate, care nu cunosc ce este limita, forma și posibilitatea opțiunii. Datorită voinței acerbe de sine, el și-a pierdut capacitatea de a opta. Sună sinistru cuvintele apaticului Stavroghin în scrisoarea către Dașa : „Mi-am încercat peste tot forțele (...). Încercările făcute asupra mea însumi, și cele cu caracter de demonstrație față de alții, dovedeau, ca și altă dată în cursul vieții mele, că această forță este nelimitată (...). Dar ce să fac cu această forță, n-am întrezărit niciodată și nicăieri o cale, nu văd nici acum (...). Am încercat desfrîul cel mai nerușinat și mi-am irosit în el forțele ; dar nu-mi place și n-am vrut desfrîul (...). Eu nu sînt capabil să-mi pierd rațiunea vreodată și nu sînt în stare să cred vreodată într-o idee, în măsura în care a crezut el (Kirillov). Nici chiar să mă preocupe o idee în aceeași măsură nu sînt în stare“.

Pentru el, idealul Madonei și idealul Sodomei sînt adiacente. Însă chiar acest lucru înseamnă pierderea libertății din cauza

liberului arbitru, a dedublării, a pierderii personalității. Pe destinul lui Stavroghin se demonstrează că a dori totul fără discernămînt și limite care să dea contur profilului uman este același lucru cu a nu dori nimic, iar puterea nemăsurată, necanalizată spre nimic, înseamnă neputință deplină. Din cauza caracterului ilimitat al erotismului fără obiect, Stavroghin ajunge la neputință erotică deplină, la incapacitatea de a iubi femeia. Dedublarea submineazâ forțele individului. Ea poate fi înfruntată doar prin opțiune, printr-o iubire opțională, îndreptată asupra unui obiect bine determinat : asupra lui Dumnezeu, respingînd diavolul, asupra Madonei, măturînd din cale Sodoma, asupra femeii concrete, dînd la o parte șirul nesfîrșit al celorlalte femei. Desfrîul este consecința incapacității de alegere, opțiune, rezultatul pierderii libertății și a centrului voinței, scufundarea în neființă ca urmare a neputinței de a cuceri promontoriul ființei. Desfrîul este linia minimei rezistențe. De desfrîu trebuie să te apropii nu din punct de vedere moral, ci ontologic. Așa îl abordează Dostoievski.

Lumea karamazovismului este aceea a voluptății care și-a pierdut integritatea. Voluptatea ce își păstrează integritatea, se justifică intern, intră în cadrul iubirii ca un element component al ei. Dar voluptatea dedublată înseamnă desfrîu, în spatele acesteia se ascunde idealul Sodomei. În lumea Karamazovilor se pierde libertatea umană, doar Aleoșa o recuperează prin Christ. Omul nu poate evada cu puterile proprii din stihia ce-l mînă spre neființă. În Feodor Pavlovici Karamazov, posibilitatea libertății opțiunii se pierde definitiv. El se află cu totul în puterea multiplicității principiului feminin în lume. Pentru el nu mai există deja „femei hidoase", pentru el și Lizaveta Smerdiașciaia este femeie. În acest caz principiul individualizării este eludat, individul piere. Însă desfrîul nu este principiul primordial nefast pentru individ. Este doar consecința cauzînd o rană adîncă în structura personalității umane. Desfrîul este expresia scindării personalității. Scindarea este rodul arbitrarului și afirmării exacerbate a sinelui. Conform genialei dialectici dostoievskiene, arbitraritatea este funestă pentru libertate, la fel autoafirmarea excesivă pentru personalitate. Pentru păstrarea libertății și a personalității, este necesară smerenia în fața celor aflate mai sus de propriu „eu". Personalitatea este racordată cu iubirea, însă iubirea îndreptată spre contopirea cu alt eu. Cînd stihia erosului

se închide în „eu“, dă naştere desfrîului şi vatămă personalitatea. Hăul deschis al compătimirii (celălalt pol al iubirii) nu salvează personalitatea, nu o izbăveşte de demonul voluptăţii, căci şi în compătimire poate să se înfiripe frenezia voluptăţii, astfel încît compătimirea nu mai acţionează ca o ieşire spre celălalt, ca o contopire cu altul. În voluptate şi compătimire coexistă principiile elementare eterne fără de care iubirea nu este posibilă. Pasiunea şi mila pentru cel iubit sînt întrutotul drepte şi justificate. Însă aceste elemente trebuie să fie luminate de întrevederea alter-ego-ului în Dumnezeu, de contopirea întru Dumnezeu cu alt eu. Aceasta înseamnă iubirea adevărată. Dostoievski nu ne dezvăluie iubirea erotică pozitivă. Iubirea dintre Aleoşa şi Liza nu e în stare să ne satisfacă. Dostoievski nu are şi cultul Madonei. Însă, în ceea ce priveşte cercetarea naturii tragice a iubirii, a făcut descoperiri epocale.

*

* *

Creştinismul înseamnă religia iubirii. Dostoievski a considerat creştinismul, în primul rînd, ca o religie a iubirii. În învăţăturile stareţului Zosima, în cugetările religioase, răzleţite în diferite locuri ale operelor sale, se simte duhul creştinismului lui Ioan. Hristosul rus al lui Dostoievski este înainte de toate prevestitorul iubirii infinite. Dar, la fel cum în iubirea dintre bărbat şi femeie se dezvăluie o contradicţie tragică, contradicţia apare şi în cazul iubirii între oameni în general. Dostoievski a avut remarcabila intuiţie că iubirea de om şi de umanitate poate să fie fără Dumnezeu. Nu orice iubire faţă de om şi faţă de umanitate este creştină. Într-o genială utopie a viitorului, prevăzută de Versilov, oamenii se vor alipi unii de alţii şi se vor lovi reciproc, fiindcă a dispărut măreaţa idee a lui Dumnezeu şi a nemuririi : „Dragul meu, uneori îmi închipui, începu el zîmbind îngîndurat, că lupta a încetat şi spiritele s-au potolit. După ce blestemele, huiduielile şi fluierăturile au luat sfîrşit, s-a aşternut o perioadă de acalmie şi oamenii au rămas singuri, după cum au dorit, fiindcă ideea măreaţă de pe vremuri i-a părăsit, marele izvor de forţă, care pînă atunci îi hrănea şi îi încălzea, s-a retras ca soarele acela maiestuos şi fascinant din tabloul lui Claude Lorrain, dar acest asfinţit prevestea sfîrşitul omenirii.

Şi atunci oamenii înţeleg deodată că au rămas complet singuri şi se simt părăsiţi, ca nişte copii orfani. Ştii, dragul meu băiat, n-am crezut niciodată că oamenii sînt ingraţi şi proşti. Dacă ar rămîne fără ocrotire, oamenii s-ar strînge laolaltă, s-ar lipi cît mai strîns şi mai drăgăstos unii cu alţii, s-ar prinde de mîini, fiindcă şi-ar da seama că nu se mai pot bizui decît unii pe alţii. Dacă ar dispare măreaţa idee a nemuririi, ea ar trebui înlocuită, marele prinos de dragoste care înainte se concentra asupra Aceluia care a întruchipat nemurirea s-ar revărsa atunci asupra naturii, asupra universului, asupra oamenilor, asupra fiecărui fir de iarbă. Atunci oamenii ar începe să iubească cu o dragoste fără margini pămîntul şi viaţa şi, pe măsură ce-şi vor da seama cît de trecătoare şi limitată e viaţa lor, ar iubi-o cu totul altfel decît înainte. Ei ar începe să contemple natura şi ar descoperi fenomene şi taine pe care înainte nici nu le bănuiau, fiindcă atunci ar privi natura cu alţi ochi, aşa cum îşi priveşte un îndrăgostit iubita. Dimineaţa, de cum s-ar trezi, s-ar grăbi să se îmbrăţişeze unii pe alţii, ar căuta să-şi arate cît mai multă dragoste, fiindcă şi-ar da seama că zilele sînt scurte şi că asta-i tot ce le rămîne. Ar munci unii pentru alţii şi fiecare ar împărţi tuturor ceea ce a agonisit, fiindcă numai pe această cale şi-ar găsi fericirea. Fiecare copil ar şti şi ar simţi că fiecare om de pe pămînt îi este un părinte. «Chiar dacă mîine îmi va veni sfîrşitul, s-ar gîndi orice om, privind asfinţitul, nu-mi pasă că mor, pentru că după mine rămîn ei toţi, iar după ei vor urma copiii lor». Şi gîndul acesta, că după tine rămîn ceilalţi şi că vor continua să se iubească şi să se ajute reciproc, ar înlocui speranţa unei regăsiri într-o viaţă viitoare. Oamenii s-ar grăbi să se iubească pentru a înnăbuşi marea tristeţe din sufletele lor. Fiecare ar fi mîndru şi curajos cînd ar fi vorba de el, dar grijuliu şi precaut, cînd ar fi vorba de ceilalţi, fiecare ar tremura pentru viaţa şi fericirea tuturor. Oamenii ar deveni duioşi unul faţă de altul, fără să se ruşineze de duioşia lor ca acum, şi s-ar alinta unii pe alţii ca nişte copii. Cînd s-ar întîlni, s-ar uita cu adîncă simpatie şi înţelegere unii în ochii altora, şi privirile lor ar fi pătrunse de dragoste şi tristeţe".

În aceste uimitoare cuvinte ale lui Versilov se schiţează tabloul iubirii atee. O iubire opusă celei creştine, ce nu provine din Rostul fiinţei, ci din absurditatea acesteia, nu afirmă viaţa veşnică, ci clipa sa trecătoare. Această iubire este o utopie. O

astfel de iubire nu va exista niciodată în universul ateu, vor exista doar cele descrise în „Demonii". Niciodată nu se adeverește cea ce se presupune în utopii. Dar această utopie este foarte importantă pentru dezvăluirea ideilor lui Dostoievski privind iubirea. Omenirea fără Ziditor va duce la cruzime, la nimicirea reciprocă, la transformarea omului într-un simplu mijloc. Există iubirea pentru om întru Dumnezeu. Această iubire creştină scoate la lumină, pentru viața veșnică, adevărata față a fiecărui om. Iubirea adevărată e legată de nemurire, nu este altceva decît afirmarea nemuririi, a vieţii veşnice. Ideea aceasta este fundamentală la Dostoievski. Iubirea adevărată este legată de individ, individul depinde de nemurire. Acest lucru este valabil şi pentru iubirea erotică, și pentru orice fel de iubire a omului faţă de om. Însă există iubire pentru om în afara lui Dumnezeu ; ea nu cunoaşte faţa veșnică a omului, căci aceasta există doar în Dumnezeu. O astfel de iubire este impersonală, o iubire comunistă în care oamenii se lipesc unii de alţii ca să nu le mai fie atît de cumplit a trăi după ce au pierdut credinţa în Dumnezeu, în nemurire, adică în Rostul vieţii. Prin ea se atinge ultima frontieră a arbitrarităţii și afirmării exacerbate a sinelui. În iubirea atee, omul refuză natura sa spirituală, trădează libertatea și nemurirea. Compătimirea pentru om, socotit o creatură jalnică, o jucărie a necesităţii oarbe — este ultimul refugiu al sentimentelor umane ideale după ce a murit orice Idee şi s-a pierdut Rostul. Însă aceasta nu înseamnă compătimire creştină. Pentru iubirea creştină fiecare om înseamnă frate întru Hristos. Iubirea de Hristos, înseamnă întrezărirea dumnezeirii fiecăruia, a chipului lui Dumnezeu în fiecare om. Mai întîi omul trebuie să iubească pe Dumnezeu. Aceasta este prima poruncă. Apoi urmează porunca iubirii aproapelui. A iubi pe om este posibil doar pentru că există Dumnezeu, Tatăl ceresc. Trebuie să iubim în fiecare om chipul și asemănarea Lui. A iubi omul, fără Dumnezeu, înseamnă a-l socoti Dumnezeu. În acest caz, pe om îl paște ideea omului-Dumnezeu, care nimicește omul, îl transformă în propriul său instrument. Astfel, iubirea faţă de om devine imposibilă, dacă nu există iubirea faţă de Dumnezeu. Şi Ivan Karamazov spune că este imposibil să-ţi iubeşti aproapele. Umanismul antihristic este mincinos, e o iubire de oameni amăgitoare. Ideea omului-Dumnezeu distruge omul, numai ideea Dumnezeu-omului îl eternizează. Iubirea atee, antihristică, faţă

de om și umanitate este tema centrală a „Legendei Marelui Inchizitor". Dostoievski va reveni de multe ori la negarea lui Dumnezeu în numele eudemonismului social, al iubirii de oameni, în numele fericirii oamenilor, în această scurtă viață pămîntească. Și, de fiecare dată, a fost conștient de necesitatea unificării iubirii cu libertatea. Această contopire a iubirii cu libertatea este exprimată în chipul lui Hristos. Iubirea dintre bărbat și femeie, dintre oameni, devine iubire atee, atunci cînd libertatea spirituală se pierde, cînd dispare nemurirea și veșnicia. Adevărata iubire afirmă eternitatea.

REVOLUŢIA ŞI SOCIALISMUL

Dostoievski este creator şi gînditor într-o epocă în care începuse o revoluţie subterană, revoluţia din spiritul oamenilor. La suprafaţă rămăsese încă vechiul sistem. În epoca lui Alexandru al III-lea, acest sistem a încercat pentru ultima oară să-şi confirme aparenţa unei faţade credibile şi agreabile. Dar în interior totul era deja cuprins de vîlvătaie. Înşişi ideologii şi declanşatorii acestei vîlvătăi nu au înţeles decît crîmpeie din procesul care avea loc. Nu ei au creat acest proces, ci procesul i-a creat pe ei. Ei erau activi în gesturile exterioare, dar pasivi din punct de vedere al stării spirituale, erau dedaţi duhurilor elementare. Dostoievski a înţeles cel mai bine ceea ce a început şi direcţia spre care se îndreaptă acest început. Cu o previziune genială, a simţit bazele ideatice şi caracterul viitoarei revoluţii ruse, ba poate că şi a celei mondiale. El este proorocul revoluţiei ruse, în sensul şi cel mai concret. Revoluţia s-a săvîrşit în felul lui Dostoievski. El a descoperit bazele ei teoretice, dialectica interioară, i-a conturat profilul. Nu a prins caracterul revoluţiei ruse din evenimentele exterioare ale realităţii înconjurătoare, fenomenale, ci acesta a rezultat din adîncul spiritului din procese interioare. Romanul „Demonii" nu descrie prezentul, ci viitorul. În realitatea rusă a anilor '60 şi '70 nu existau încă Stavroghin, Kirillov, Şatov, Piotr Verhovenski, Şigaliov. Aceşti oameni au apărut mai tîrziu, în secolul XX, cînd terenul era pregătit şi începuse vînturarea mişcărilor religioase. Procesul lui Neceaev, care a servit drept pretext în alcătuirea subiectului romanului „Demonii", nu se aseamănă în empiria sa fenomenală cu ceea ce se desfăşoară în roman. Dostoievski dezvăluie adîncul, scoate la iveală matricea, nu-l interesează suprafaţa lucrurilor. Fundamentul trebuie descoperit în viitor. Dostoievski e orientat cu totul spre viitorul care trebuie să ia naştere dintr-o vîltoare interioară abia presimţită. Însuşi

caracterul harului său creator s-ar putea numi profetic. Relația sa față de revoluție este antinomică. Dostoievski este un demascator al înșelăciunii, al neadevărului acelui spirit care acționează în revoluție, prevede renașterea în viitor a spiritului antihristic, a omului-divinitate. Însă Dostoievski nu poate fi socotit un conservator sau un reacționar în sensul obișnuit, vulgar al acestor cuvinte. El a fost un revoluționar al spiritului într-un sens mai adînc. Pentru el nu mai există întoarcere către acel sistem și fel de viață stagnant, static al trupului și sufletului, care a existat înainte de a începe revoluția spiritului. Dostoievski este modelat mult prea apocaliptic și escatologic ca să-și poată închipui o asemenea restaurație a vieții patriarhale și liniștite. A fost printre primii care a simțit mersul accelerat al lumii, s-a înfiorat de faptul că totul se apropie de sfîrșit. „Vine sfîrșitul lumii", consemnează în însemnările sale. Cu o asemenea stare de spirit nu a putut fi conservator în înțelesul obișnuit al cuvîntului. Ura lui față de revoluție nu a fost a unui om obișnuit, care-și pierde unele avantaje ce țin de vechiul fel de viață. Este ura unui om apocaliptic, aflat de partea lui Hristos în lupta cea de pe urmă cu Antihristul. Dar acela care se va îndrepta către Hristos Cel-ce-va-veni și către lupta-cea-de-pe-urmă-de-la-sfîrșitul-vremurilor este și el un om al viitorului, nu al trecutului, ca și acela care se îndreaptă către Antihristul cel-ce-va-veni și în lupta cea de pe urmă va trece de partea sa. Lupta ordinară a revoluției și contrarevoluției are loc la suprafață. În această luptă se ciocnesc interese diferite ale celor care se cantonează în trecut și sînt înlăturați, și ale celor care vin la schimb în locurile din față la ospățul vieții. Dostoievski se află în afara acestei lupte pentru primele locuri în viața pămîntească. Oamenii întru spirit s-au aflat de obicei în afara unei astfel de lupte, nu s-au numărat printre cei aparținînd vreunei tabere. Carlyle sau Nietzsche, s-ar putea spune, oare, că aparțin taberei „revoluției" sau „contrarevoluției" ? Firește, ca și Dostoievsvki, ar putea fi etichetați drept „contrarevoluționari" din punctul de vedere al gloatei și al demagogiei revoluționare. Dar aceasta numai pentru că orice spirit este ostil la ceea ce la suprafața vieții se numește „revoluție". Revoluția spiritului neagă în genere spiritul revoluției. Dostoievski a fost un astfel de om apocaliptic al vremurilor celor din urmă. Nu te poți apropia de el cu criteriile

banale și vulgare ale „revoluționarității" sau de „contrarevoluționarității" lumii vechi. Pentru el, revoluția a fost și este un lucru profund retrograd.

Dostoievski descoperă că drumul libertății, ce trece prin arbitraritate, trebuie să conducă la revoltă și revoluție. Revoluția este destinul fatal al omului căzut în lume, departe de principiile divine, care și-a înțeles libertatea ca arbitraritate revoltată și deșartă. Revoluția nu se definește prin cauze și condiții exterioare, ci din interior. Ea desemnează schimbările catastrofice în înseși relațiile primordiale ale omului cu Dumnezeu, cu lumea și oamenii. Dostoievski cercetează în profunzime calea care duce omul către revoluție, diseacă fatala sa dialectivă interioară. Este vorba de o cercetare antropologică despre limitele firii umane, despre căile vieții omenești. Ceea ce descoperă în destinul omului, dezvăluie de asemenea și în destinul poporului, al societății. Problema „totul este permis" se pune individului, dar și întregii societăți. Iar acele căi care atrag individul către crimă atrag și întreaga societate către revoluție. Ambele se constituie într-o experiență analogă, într-un destin asemănător. La fel cum un om își depășește samavolnic limitele îngăduibilului, își pierde libertatea, tot așa un popor, prin liberul său arbitru, trece peste cele permise și rămîne fără libertate. Libertatea se transformă în constrîngere și robie. Libertatea atee se distinge pe sine. Acest proces fatal al pierderii libertății în revoluție și al reînvierii sale sub forma unei robii cumplite este proorocit de Dostoievski și dezvăluit genial în toate sinuozitățile sale. Nu i-a plăcut „revoluția" fiindcă ea declanșează întotdeauna robia, negarea libertății spiritului — acesta este motivul principal. Din dragoste de libertate, el se revoltă în planul ideilor împotriva „revoluției", demască toate cauzele ce duc la robie. „Revoluția" duce, de asemenea, la negarea egalității și frăției între oameni, la o inegalitate cumplită. Dostoievski dă în vileag caracterul înșelător al „revoluției". Niciodată „revoluția" nu realizează ceea ce promite inițial. În „revoluție", Antihristul îl înlocuiește pe Hristos. Oamenii nu au voit să se unească liber întru Hristos și de aceea se unesc cu forța întru Antihrist.

*

* *

Pentru Dostoievski, problema naturii „revoluției" a fost, înainte de toate, problema socialismului. Socialismul i-a stat întotdeauna în centrul atenției, lui aparținîndu-i ideile cele mai profunde care au fost enunțate vreodată despre acesta. El a înțeles că problema socialismului are caracter religios, este aceea a dumnezeirii și nemuririi. Socialismul nu înseamnă numai problema religioasă sau a așa-numitei stări a patra, ci, în primul rînd, înseamnă problema ateistă, aceea a întruchipării moderne a ateismului, a turnului Babel construit fără Dumnezeu, nu pentru accesul la cer de pe pămînt, ci pentru coborîrea cerului la pămînt. Socialismul soluționează eterna problemă a unirii mondiale a oamenilor, a edificării unei împărății pămîntene. Natura religioasă a socialismului se vede îndeosebi în cel rus. Problema socialismului rus este una apocaliptică, referitoare la sfîrșitul atotdistrugător al istoriei. Niciodată socialismul revoluționar rus nu se judecă pe sine ca o stare relativă, de tranziție în procesul social, ca o formă temporară de organizare economică și politică a societății. Întotdeauna socialismul se consideră drept o stare definitivă și absolută, un plămăditor al destinelor umane, o coborîre a împărăției lui Dumnezeu pe pămînt. „Ce crezi tu că fac azi copiii ruși de o vîrstă cu noi ? — zice Ivan Karamazov. Sau cel puțin unii din ei ? Să luăm, bunăoară, cîrciuma asta infectă ; se strîng cu toții aici și se așează în cîte un colț. Nu se cunosc între ei și, după ce vor ieși din local, timp de patruzeci de ani după aceea nu vor mai ști nimic unul de altul. Ei și ? În jurul căror lucruri se învîrt discuțiile pe care le poartă de cîte ori au o clipă de răgaz, aici în cîrciumă ? Numai și numai în jurul unor probleme de importanță universală : «Ce părere aveți despre existența lui Dumnezeu ? Dar despre nemurire ?». Iar cei ce nu cred în Dumnezeu vor discuta, la rîndul lor, despre socialism și despre anarhism, despre transformarea lumii după un nou sistem, ceea ce, în definitiv, e tot un drac, problemele sînt aceleași în fond, numai că sînt privite dintr-un alt punct de vedere". Aici se dezvăluie natura apocaliptică a „copiilor ruși". De la aceste discuții în cîrciumi murdare a început socialismul rus și revoluția. Dostoievski a prevăzut la ce vor duce aceste

discuţii. „Şigaliov se uita cu nişte ochi, ca şi cum s-ar fi aşteptat în orice clipă la o catastrofă a lumii şi nu aşa, ipotetic, pe bază de nişte profeţii care s-ar putea nici să nu se adeverească, ci avînd certitudinea că poimîine dimineaţa, să zicem, exact la ora zece şi douăzeci şi cinci minute, faptul se va împlini". Toţi revoluţionarii ruşi de tip maximalist au aceeaşi „uitătură" ca şi Şigaliov. Această privire este apocaliptică şi nihilistă, neagă calea istoriei, a civilizaţiei ce se clădeşte treaptă cu treaptă. Fermentul nihilist, potrivit valorilor culturii şi istoriei, se incubă la baza socialismului rus. În socialismul rus, excesiv şi extremist, iese mai uşor la lumina zilei natura socialismului decît în cel european, mai măsurat şi mai aproape de civilizaţie.

În esenţa sa, socialismul este integrator, vrea să structureze destinul întregii societăţi umane. Nu e un anume tip de organizare economică. Socialismul este un fenomen al spiritului, pretinde să vorbească despre ultimele lucruri, nu despre penultimele. El se vrea a fi o nouă religie, vrea să răspundă nevoilor religioase ale omului. Socialismul nu-şi asumă de loc schimbarea capitalismului. Dimpotrivă, se află pe acelaşi teren cu acesta, e sînge din sîngele şi carne din carnea capitalismului. Socialismul vine în schimbul creştinismului, vrea să-l înlocuiască pe acesta din urmă. Este străbătut la fel de mult de patosul mesianic şi pretinde să aducă vestea cea bună a mîntuirii de suferinţe şi nenorociri. Socialismul a apărut pe teren iudaic. E o formă laicizată a vechiului hiliasm[25] evreu, speranţa unei împărăţii lumeşti, a fericirii pămîntene a lui Israel. Nu întîmplător, Marx a fost evreu. El a păstrat nădejdea unei apariţii viitoare a lui Mesia. Însă pentru el poporul ales de Dumnezeu, poporul mesianic, a fost proletariatul. Această clasă a fost înzestrată cu toate caracteristicile poporului ales. Dostoievski nu l-a citit pe Marx, nu a avut în faţa sa forma teoretică desăvîrşită a socialismului. Dar a prevăzut în socialism ceea ce, mai apoi, s-a dezvăluit lui Marx şi mişcării care-i poartă numele. Socialismul marxist este edificat astfel încît să fie antipodul creştinismului. Între marxism şi creştinism există o similitudine provenită dintr-un antagonism polar. Socialismul marxist nu e conştient de sine, nu-şi recunoaşte spiritul, întrucît acesta rămîne la suprafaţă. Dostoievski merge mai departe şi mai profund în demascarea adevăratei naturi a socialismului.

El descoperă în socialismul revoluţionar şi ateu baza sa antihristică, spiritul antihristic. Nu face această descoperire fiindcă el însuşi se află de partea unor principii „burgheze". Dostoievski s-a împotrivit mai radical spiritului „burghez" decît socialiştii, care sînt cu totul prizonieri ai acestui spirit. Însuşi Dostoievski a fost un socialist sui-generis, creştin ortodox, dar acest socialism creştin este integral opus celui revoluţionar, referindu-se la viitoarea Cetate a lui Dumnezeu, nu la ridicarea turnului Babel. Cu socialismul te poţi bate aşa cum s-a bătut Dostoievski : pe plan spiritual. Nu-l poţi învinge în planul intereselor „burgheze", fiindcă socialismul are adevărul său în raport cu aceste interese „burgheze".

Temeiul interior al socialismului îl constituie necredinţa în Dumnezeu, în nemurire şi în libertatea spiritului uman. De aceea, religia socialismului acceptă toate cele trei ispite refuzate de Hristos în pustie. Socialismul acceptă ispita transformării pietrelor în pîine, ispita miracolului social, ispita împărăţiei acestei lumi. Religia socialismului nu e aceea a fiilor liberi ai lui Dumnezeu, ea se dezice de primatul spiritual al omului, este o religie a robilor necesităţii. Întrucît nu mai există un rost al vieţii, nici eternitatea, atunci oamenilor le rămîne să edifice în coeziune fericirea pe pămînt, ca în utopia lui Versilov. Religia socialismului se susţine prin cuvintele Marelui Inchizitor : „Toţi vor fi fericiţi, milioane de oameni". „O să-i punem să muncească, dar în orele libere vom căuta să le înjghebăm o viaţă plăcută, ca un joc de copii, cu cîntece naive, cu coruri şi dansuri nevinovate. O, le vom da voie chiar să şi păcătuiască, ştiindu-i slabi de înger şi bicisnici". „Le vom dărui fericirea făpturilor slabe pentru care sînt făcuţi". Religia socialismului spune religiei lui Hristos : „Eşti mîndru de aleşii Tăi, dar Tu nu ai în jurul Tău decît puţini aleşi, în timp ce noi vom ajunge să-i mulţumim pe toţi (...). Noi vom dărui tuturor fericirea (...). O, nu vom izbuti să-i convingem că nu vor putea ajunge cu adevărat liberi decît atunci cînd vor renunţa la libertatea lor". Religia manei cereşti este o religie aristocratică. Este religia aleşilor, a celor „zece mii de mari şi puternici". Însă religia „celorlalte milioane, a puzderiei de bicisnici, ca nisipul mării, este a pîinii pămînteşti. Pe steagul acestei religii scrie : «Hrăneşte-i şi apoi întreabă-i de virtute»". Şi, ispitit de religia socialistă, omul îşi trădează libertatea sa

spirituală pentru ispita hranei pămîntești. Reprezentanții religiei socialismului „și-au luat drept un merit faptul că, în sfîrșit, au învins libertatea și au făcut în așa fel ca să-i facă pe oameni fericiți". „Nu există nimic mai insuportabil și nici n-a existat vreodată pentru om și pentru societate decît libertatea! Vezi pietrele acestea din pustietățile dezgolite de arșiță? Poruncește ca ele să se facă pîini, și omenirea întreagă, plină de recunoștință, va alerga pe urmele Tale ca o turmă ascultătoare". Religia socialismului îi spune lui Hristos: „Tu ai refuzat unica emblemă infailibilă ce Ți s-a oferit și în virtutea căreia omenirea Ți s-ar fi supus fără să crîcnească — emblema pîinii reale, pămîntești. Tu însă ai refuzat-o în numele libertății și al manei cerești (...). Adevăr grăiesc către Tine că sufletul omului nu cunoaște altă grijă mai chinuitoare decît aceea de a găsi cui să-i încredințeze mai degrabă harul libertății cu care această nefericită făptură se naște pe lume". Înainte de orice, religia socialismului își ia drept țel biruirea libertății spiritului uman, libertate ce dă naștere la iraționalitate și incalculabile suferințe. Religia socialismului vrea să raționalizeze viața, să o subordoneze unei rațiuni colective. În acest scop trebuie lichidată libertatea. Ca să renunțe la libertate, oamenii pot fi ispitiți cu prefacerea pietrelor în pîini. Omul este nefericit, are un destin tragic, fiindcă e înzestrat cu libertatea spiritului. Lasă-l pe om să refuze această libertate nefericită, biruiește-l cu ispita pîinii pămîntești, și va putea fi edificată fericirea pămîntească a oamenilor. Încă din „Însemnări din subterană" gentlemanul cu mutră retrogradă și caraghioasă este reprezentantul principiului fundamental irațional al vieții, principiu care împiedică edificarea armoniei umane și a fericirii sociale. În acest gentleman crește libertatea primordială care-i mai scumpă omului decît fericirea, decît pîinea cea de toate zilele. Dostoievski face o descoperire foarte importantă pentru filosofia socială. Suferința oamenilor și lipsa pîinii de toate zilele nu provin din exploatarea omului de către om, a unei clase de către altă clasă, cum ne învață religia socialismului, ci de la faptul că omul este făcut să aibă o existență liberă, preferă să sufere și să ducă lipsa pîinii celei de toate zilele decît să fie privat de libertatea spiritului și înrobit de hrană. Libertatea spiritului uman presupune libertatea opțiunii, libertatea binelui și răului și, prin urmare, inevitabila suferință în

viață, iraționalitatea și tragedia vieții. Ca întotdeauna, Dostoievski dezvăluie dialectica ascunsă a ideilor. Libertatea spiritului uman înseamnă și libertatea răului, nu numai a binelui. Însă libertatea răului duce la arbitrar și afirmare de sine exacerbată, liberul arbitru dă naștere la revoltă, la răzvrătire asupra izvorului libertății spirituale. Voința de sine nemărginită neagă libertatea, renunță la libertate. Libertatea este o povară, calea libertății este drumul crucii, al suferinței. Dar iată că omul, în revolta sa becisnică, se ridică împotriva poverii libertății. Libertatea devine robie, constrîngere. Socialismul este rodul autoafirmării umane exacerbate, al arbitrarității, dar suprimă libertatea omului. Cum se poate ieși din această antinomie, din această contradicție fără scăpare ? Dostoievski cunoaște o singură ieșire — Hristos. Prin Hristos, libertatea devine benefică, se unește cu iubirea nețărmurită. În acest fel libertatea nu mai poate trece în opusul ei, forța coercitivă. Peste tot la Dostoievski, utopia fericirii sociale și a perfecțiunii sociale nimicește libertatea omului, reclamă îngrădirea libertății. Așa se întîmplă în planurile lui Șigaliov și Piotr Verhovenski, la fel și în învățătura Marelui Inchizitor, care sub masca superficială a catolicismului propăvăduiește religia socialismului, a hranei pămîntești și a furnicarului social. Dostoievski este un critic viguros al eudemonismului social, un demascator al influenței nefaste a eudemonismului asupra libertății.



La una dintre ideile sale Dostoievski revine de mai multe ori : legătura catolicismului cu socialismul. El vede în catolicism, în teocrația papală, aceeași ispită ca și în socialism. Socialismul este doar un catolicism secularizat. De aceea „Legenda despre Marele Inchizitor“, la care vom face referire într-un capitol separat, este scrisă deopotrivă și împotriva socialismului și împotriva catolicismului. Sînt înclinat să cred că este vorba mai mult despre socialism decît despre catolicism. Ideile Marelui Inchizitor coincid uimitor cu ideile lui Piotr Verhovenski, ale lui Șigaliov și ale altor reprezentanți ai socialismului revoluționar. Dostoievski a fost convins că, mai devreme sau mai tîrziu, papa va veni în întîmpinarea comunismului, fiindcă ideea

papală și cea socialistă e una și aceeași idee a edificării coercitive a împărăției pămîntești. Religia catolicismului și religia socialismului neagă deopotrivă libertatea conștiinței umane. Catolicismul a luat sabia Cezarului și s-a lăsat ispitit de împărăția pămîntească, de puterea pămîntească. A împins popoarele Europei pe calea care trebuia să ducă la socialism. În „Jurnalul scriitorului", Dostoievski afirmă : „Franța, prin revoluționarii Conventului, prin ateiștii ei, prin socialiști, iar acum prin comunarzii săi, — a fost în mare măsură și continuă să fie o națiune cu adevărat catolică, este inoculată în întregul ei de spiritul catolic. Iar deviza ei, proclamată de cei mai înveterați ateiști ; *Liberté, Egalité, Fraternité — ou la mort* este, cuvînt cu cuvînt, ca și cum ar fi proclamat-o însuși papa, dacă ar fi fost obligat să proclame și să formuleze o deviză *liberté, egalité, fraternité* catolică. Stilul Franței, spirit al ei — este același stil al papei din Evul Mediu. Actualul socialism francez nu e altceva decît continuarea cea mai fidelă și neabătută a ideii catolice, desăvîrșirea sa, consecința fatală acumulată timp de secole. Căci socialismul francez nu înseamnă altceva decît o concordie forțată a oamenilor — idee ce vine încă din vechea Roma și este păstrată în întregul ei de catolicism". „Pentru Dostoievski, catolicismul a fost purtătorul ideii universalismului coercitiv roman, al concordiei universale și organizării stricte a vieții pămîntești. Această idee a universalismului coercitiv se află la baza socialismului. În ambele cazuri este negată libertatea spiritului uman, mai precis, este inevitabil tăgăduită cînd se proclamă religia împărăției și pîinii pămîntești. Pentru Dostoievski, Revoluția Franceză a fost „schimbarea la față și reîntruchiparea vechii formule romane a concordiei universale". Această „formulă" trebuie să domine și asupra revoluției socialiste pe care Dostoievski a intuit-o și a prevestit-o. În lupta ce s-a întețit în Europa, Dostoievski a fost gata să treacă de partea Germaniei protestante, cu scopul de a birui catolicismul și socialismul, altfel spus, ideea romană a concordiei coercitive a oamenilor. În timpul lui Dostoievski, socialismul exista cu precădere în Franța, autorul Karamazovilor necunoscînd social-democrația care se dezvoltase în Germania, nici marxismul. De aceea, multe din judecățile sale s-au perimat. El a prevăzut însă ceva esențial. Desigur, Dostoievski a fost nedrept cu catolicismul. Nu se poate identifica lumea

catolică, neobişnuit de bogată şi diversă, cu ispitele şi devierile ideii teocratice papale. Catolicismul înseamnă şi sfîntul Francisc, alţi mari sfinţi şi mistici, o ideaţie religioasă complexă, o viaţă creştină autentică. La fel şi în ortodoxia răsăriteană au existat ispitele şi devierile ideii cezaro-bizantine, dar nu a existat acea libertate a spiritului, pe care a propovăduit-o Dostoievski în creştinism. Însă e uimitoare această analogie între catolicism şi socialism, între aceste două idei diametral opuse. Şi într-un caz şi în altul există negarea libertăţii de conştiinţă, există, de asemenea, spiritul ortodoxiei extreme şi al intoleranţei ; tot în ambele cazuri, există constrîngerea binelui şi a virtuţii, de asemenea, există universalismul coercitiv şi concordia coercitivă a oamenilor, o structurare a vieţii care să nu permită jocul liber al forţelor umane. Statul socialist nu este laic, ci religios, asemănător statului catolic. El are o credinţă dominantă, de toate drepturile bucurîndu-se doar cei care aparţin acestei credinţe dominante. Statul socialist cunoaşte un adevăr unic spre care dirijează pe toţi cetăţenii, nu acordă dreptul de opţiune. Dar la fel se întîmpla şi în imperiul bizantin ortodox. Extremele se ating. La polii opuşi, libertatea spirituală este negată deopotrivă. Această negaţie este inevitabilă cînd ţelurile pămînteşti sînt puse deasupra celor celeste. E. Hartman, în cartea sa „Das siteische Bewusteine", afirmă că iezuiţii şi social-democraţii sînt fenomene înrudite. Ambele exprimă deopotrivă ideea eudemonismului social.

*
* *

Dostoievski cercetează natura socialismului revoluţionar şi consecinţele sale inevitabile în fenomenul şigaliovismului. În acest caz triumfă principiul ultim, care mai apoi va căpăta amploare la Marele Inchizitor, dar fără melancolia romantică a ultimului, fără măreţia chipului acestuia. Dacă în catolicism sînt dezvăluite aceleaşi principii ca şi în socialism, atunci cu atît mai sclipitoare estetic şi mai atrăgătoare este forma *Legendei.* În concepţia revoluţionară şigalioviană iese la iveală o infinită platitudine. Piotr Verhovenski îi formulează lui Stavroghin esenţa mediocrităţii fundamentale a ideilor lui Şigaliov în felul următor : „A nivela munţii e o idee excelentă, deloc

ridicolă. Nu e nevoie de instrucţie, cultură ; *destul* cu ştiinţa ! Şi fără ştiinţă va fi material suficient pentru o mie de ani, însă trebuie orînduită supunerea (...). Setea de instrucţie este deja o sete aristocratică. Cum apare familia sau dragostea, apare îndată şi dorinţa de proprietate. Vom ucide această dorinţă : vom slobozi beţia, intriga, denunţul ; vom dezlănţui un dezmăţ inimaginabil ; orice geniu îl vom înnăbuşi încă din faşă, vom reduce totul la un singur numitor, egalitate deplină (...). Este necesar numai necesarul, iată deviza globului terestru de aci încolo. Dar va fi nevoie şi de convulsii ; de asta vom avea grijă noi, guvernanţii. Sclavii trebuie să aibă guvernanţi. Ascultare deplină, depersonalizare deplină, dar o dată la treizeci de ani Şigaliov dezlănţuie şi o convulsie, şi lumea începe brusc să se devoreze reciproc, pînă la o anumită limită, şi numai pentru a evita plictiseala. Plictiseala este un sentiment aristocratic". „Fiecare aparţine tuturor, şi toţi fiecăruia în parte. Toţi sînt sclavi şi egali în sclavie (...). Mai întîi şi întîi scade nivelul culturii, ştiinţelor, talentelor. Un nivel înalt al ştiinţelor şi talentelor este accesibil numai unor capacităţi superioare, dar nu e nevoie de capacităţi superioare". Însă această egalizare coercitivă generalizată, celebrarea nimicitoarei legi a entropiei (ridicare şi emanaţie uniformă a căldurii în univers), transferată în sfera socială, nu contribuie la statornicirea democraţiei. În acest mod nu se vor instaura libertăţile democratice. Niciodată democraţia nu a triumfat în revoluţie. Pe tărîmul egalizării coercitive generalizate şi depersonalizării va stăpîni minoritatea tiranică. „Pornind de la o libertate nelimitată, eu închei printr-un despotism nelimitat. Ţin să adaug totuşi că afară de soluţia aceasta a mea, în ce priveşte formula socială, nu poate exista o altă soluţie". Se simte aici seducţia fanatică a ideii false care urzeşte degenerarea fundamentală a personalităţii umane ce îşi vede chipul descompus. Dostoievski urmăreşte imensa himeră socială a revoluţionarilor ruşi, a „copiilor ruşi", himeră ce conduce la suprimarea fiinţei în plenitudinea sa, ajungînd pînă la limita nefiinţei. Himeră socială, visarea nu e deloc un lucru nevinovat. Acesteia îi este absolut necesară contrapunerea stării de trezie, a asprei responsabilităţi. Visarea revoluţionară e o boală a sufletului slav. Dostoievski a dat-o în vileag, i-a pus diagnosticul şi a prognozat destinul ei. Aceia care, prin voinţa şi afirmarea exacerbată de sine, au pretins că

deplîng și iubesc omul mai mult decît îl deplînge și-l iubește Dumnezeu, și care au refuzat lumea lui Dumnezeu, voind să făurească ei înșiși cea mai bună dintre lumi, o lume fără suferințe și rău, — au ancorat fatal la țărmul șigaliovismului. Dar în această direcție nu pot corecta lucrarea lui Dumnezeu. Starețul Zosima glăsuiește : „Se poate spune pe bună dreptate că închipuirea lor e mult mai bogată și că-și fac mai multe năluciri decît noi. Și-au pus în gînd să înscăuneze dreptatea în lume : dar, lepădîndu-ne de Hristos, vor ajunge pînă la urmă să scalde pămîntul în sînge, căci sîngele cheamă alt sînge după sine, și cel ce trage sabia, de sabie va pieri. Dacă n-am fi avut făgăduiala lui Hristos în această privință, s-ar nimici de bună seamă între ei pînă ce n-ar mai rămîne decît doi oameni pe lume". Admirabile cuvinte prin profeția lor !

Dostoievski a descoperit că necinstea și sentimentalitatea constituie bazele socialismului revoluționar rus. „La noi, socialismul s-a împînzit în primul rînd pornind de la sentimentalitate". Dar sentimentalitatea reprezintă o sensibilitate înșelătoare, o falsă compătimire. Nu rareori sfîrșește în cruzime. Piotr Verhovenski îi spune lui Stavroghin : „În esență, învățătura noastră înseamnă negarea cinstei ; prin dreptul franc la necinste, rusului îi va fi mai ușor să se desfete". Stavroghin îi răspunde : „Dreptul la necinste, — astfel toți vor veni la noi, nimeni n-o să rămînă pe dinafară". De asemenea, Piotr Verhovenski lămurește importanța pentru cauza revoluției a lui Fedka ocnașul și a „escrocilor puri". „Da, avem un popor minunat, uneori foarte folositor, dar trebuie supravegheat cu multă vigilență". Cugetînd mai departe la factorii revoluției, Piotr Verhovenski afirmă : „Principala forță, liantul de cimentare, este rușinea opiniei proprii. Asta da forță ! Iar «drăguțul» care s-a ostenit nu a rămas nici cu o singură idee proprie în capul său. E apreciat pentru rușinea asta". Acești factori psihici ai revoluției arată că personalitatea umană — calitatea și responsabilitatea de om, valoarea sa incontestabilă, este negată în esența ei fundamentală. Morala revoluționară nu recunoaște individul ca bază a tuturor valorilor și judecăților morale. Avem de-a face cu o morală impersonală. Aceasta neagă valoarea morală a individului, aprecierea morală a calităților persoanei, de asemeni, contestă autonomia morală. Acest tip de morală impersonală dă posibilitatea relației cu individul ca și cu o unealtă. Omul

devine un simplu material căruia i se aplică orice mijloace folositoare pentru triumful cauzei revoluției. De aceea, morala revoluționară reprezintă o abolire a moralei. Revoluția este amorală prin natura sa, ea trece, după caz, de partea binelui sau răului. Contrarevoluția îi seamănă foarte mult. În numele demnității individului și a valorilor sale morale, Dostoievski se pronunță împotriva revoluției și a moralei revoluținare. În stihia revoluționară, individul nu se manifestă niciodată activ din punct de vedere moral, nu e responsabil moral. Revoluția înseamnă posedare, demonizare. Această demonizare paralizează personalitatea, nu-i lasă libertatea și responsabilitatea morală. Astfel omul își pierde caracterul individual, este supus stihiei impersonale și inumane. Nici măcar conducătorii revoluției nu intuiesc ce duh îi stăpînește. Activismul lor este aparent, în esență sînt pasivi. Spiritul lor se află în mîna demonilor pe care i-au îngăduit înlăuntrul lor. Ideea caracterului pasiv al conducătorilor revoluției, faptul că aceștia constituie doar un medium, a fost sugerată de Joseph de Maistre în geniala sa carte „Considerations sur la France". În revoluție, chipul uman se deformează. Omul este privat de libertate și devine sclavul duhurilor dezlănțuite ; se revoltă, dar nu e autonom. El se află în puterea unui stăpînitor străin, inuman și impersonal. Aceasta este taina revoluției. Astfel se explică absența umanismului în revoluție. Omul, care ar putea domina cu libertatea sa spirituală, cu forța sa creatoare individuală, este opresat de stihia revoluționară. De aici rezultă necinstea, în lipsa unei opinii proprii, despotismul unora, robia altora. Conform concepției sale, Dostoievski opune revoluției principiul individual, meritul și valoarea intrinsecă a individului. El demască minciuna antihristică a colectivismului impersonal și inuman, falsul ecumenism al religiei socialismului.

Însă în revoluție nu triumfă numai șigaliovismul, ci și smerdeakovismul. Ivan Karamazov și Smerdeakov sînt două fenomene ale nihilismului rus, două forme de revoltă, același germene din care încolțesc două seminţe îngemănate. Ivan întrupează fenomenul filosofic al revoltei nihiliste, iar Smerdeakov altul mărunt, josnic. Ceea ce Ivan Karamazov împlinește pe culmile vieții mintale, Smerdeakov face în planul inferior al vieții. Smerdeakov va înfăptui dialectica ateistă a lui Ivan. Smerdeakov este pedeapsa interioară a lui Ivan. În orice

masă de oameni există mai mulți smerdeakovi decît ivani. Și în revoluții, mișcări de mase, cantitativ sînt mai mulți smerdeakovi decît ivani. Astfel, Smerdeakov, mai practic, trage concluzia că totul este permis. Ivan săvîrșește păcatul în spirit, în cuget ; Smerdeakov — în fapt, transpunînd în viață ideea lui Ivan. Ivan săvîrșește paricidul în cuget ; Smerdeakov — fizic, în realitate. Revoluția ateistă duce inevitabil la paricid, ea tăgăduiește ideea de tată, neagă legătura dintre tată și fiu. Revoluția justifică această crimă prin faptul că tatăl a fost monstruos de păcătos. Smerdeakovismul implică un astfel de raport ucigător între fiu și tată. Făptuind în realitate ceea ce Ivan săvîrșise în cuget și permisese în spiritul său, Smerdeakov îl întreabă : „Doar chiar dumneavoastră ați spus că totul este îngăduit, atunci de ce vă mai frămîntați atîta ?". Revoluția lui Smerdeakov, înfăptuind principiul lui Ivan „totul este permis", are motiv să întrebe revoluția lui Ivan : „Atunci de ce vă mai frămîntați atîta ?". Smerdeakov a prins ură pe Ivan, cel care îl învățase ateismul și nihilismul. Relațiile reciproce dintre Smerdeakov și Ivan parcă simbolizează relația dintre popor și „inteligheнție" în timpul revoluției. Așa s-a întîmplat în tragedia revoluției ruse, fapt ce a confirmat profunzimea previziunii lui Dostoievski. Fundamentul smerdeakovian, altfel spus latura inferioară a lui Ivan, trebuia să învingă în revoluție. Într-adevăr, lacheul Smerdeakov se înalță deasupra tuturor și proclamă faptul că „totul este permis". La ora pericolului de moarte ce paște patria el va spune : „Urăsc întreaga Rusie". Revoluția nu neagă numai individul, ci și legătura cu trecutul, cu părinții, ea proclamă religia uciderii, nu a învierii. Uciderea lui Șatov este un rezultat legic al revoluției. De aceea Dostoievski este un potrivnic al revoluției.

*

* *

În problema armoniei universale, a raiului, a triumfului final al binelui sînt posibile trei soluții : 1. Armonia, raiul, viața întru bine fără libertatea opțiunii, fără tragedia universală, fără suferință și trudă creatoare. 2. Armonia, raiul, viața întru bine la dimensiunea vieții pămîntești, răscumpărată cu prețul unor suferințe incalculabile și al lacrimilor generațiilor sortite pieirii, suferințe și lacrimi transformate în mijloc pentru fericiții din

posteritate. 3. Armonia, raiul, viața întru bine către care se îndreaptă omul prin libertate și suferință într-alt plan în care vor intra cîndva toți muritorii, adică în împărăția lui Dumnezeu. Dostoievski refuză hotărît primele două soluții și acceptă pe a treia. Complexitatea dialecticii dostoievskiene privind concordia și propășirea universală se manifestă prin această soluție. Nu e ușor de înțeles de care parte este Dostoievski. Ce acceptă din admirabilele cugetări ale eroului din „Însemnări din subterană" sau ale lui Ivan Karamazov ? Care este, la urma urmei, atitudinea lui față de raiul terestru din „Visul unui om ridicol" sau față de tabloul descris de Versilov ? Viața ideilor la Dostoievski nu poate fi înțeleasă static, ea este dinamică și antagonică în mare măsură. În cazul său nu poți găsi „da" sau „nu" afirmate tranșant. În revolta omului din subterană, a lui Ivan Karamazov împotriva viitoarei concordii universale și a religiei progresului, Dostoievski vede adevărul pozitiv care este de partea revoltaților, el însuși este un revoltat. În dialectica sa genială, dezvăluie contradicțiile fundamentale ale teoriei despre progres. Calea progresului asigură concordia viitoare, fericirea și desfătările raiului pentru aceia care îi străbat suișurile. Însă calea aduce moartea generațiilor nesfîrșite, care prin munca și suferința lor au pregătit această concordie. Poate fi acceptată din punct de vedere moral armonia plătită cu un asemenea preț ? Se împacă oare conștiința morală și religioasă în ideea progresului ? În cuvintele lui Ivan Karamazov răsună însuși glasul lui Dostoievski, înfricoșătoarea sa idee : „În ultimă instanță eu nu accept lumea lui Dumnezeu și, deși știu că aceasta există, n-o admit întrutotul. Nu pe Dumnezeu nu-l accept, ci lumea făurită de el, nu accept lumea lui Dumnezeu, nu pot fi de acord s-o accept. Greșesc : Sînt convins, ca tînăr, că suferințele se vor cicatriza, că biata comicărie a contradicțiilor umane va dispărea ca un jalnic miraj, ca o născocire infamă pentru cei mărunți și becisnici, ca un atom al „minții euclidiene", sînt convins că, în final, în momentul armoniei interne, se va ivi ceva atît de important încît va umple inimile, va potoli ticăloșiile, va mîntui toate nelegiuirile omenești și sîngele vărsat, va fi atît de important, de inestimabil, încît nu numai că va ierta, dar va și justifica tot ceea ce s-a petrecut cu oamenii. Dar fie, fie și așa, să se ivească, dar eu nu accept așa ceva, nu vreau să accept". „Nu de asta am suferit, ca pe baza nele-

giuirilor și suferințelor mele să se clădească gunoiștea armoniei viitoare". „Dacă toți trebuie să sufere, ca prin suferință să-și răsplătească armonia eternă, atunci spune, te rog, ce treabă au copiii cu asta ? Nu înțeleg pentru ce trebuie să sufere și ei, de ce trebuie să plătească armonia prin suferințe ? Pentru ce sînt un fel de carne de tun pentru nu știu ce armonie viitoare ?". „Refuz total orice armonie superioară. Nu se compară cu lacrima fie și numai a unui singur băiețel chinuit, care se bate cu pumnișorii în piept și se roagă într-o maghernită urît mirositoare cu neîmpărtășite rînduri de lacrimi la «Doamne, Doamne». Nu se compară, fiindcă lacrimile sale au rămas neîmpărtășite. Ele trebuie să fie împărtășite, altfel nu va putea fi armonie". Ivan Karamazov refuză să fie arhitectul edificiului destinului uman, dacă pentru aceasta este necesar să chinui fie și cea mai neînsemnată făptură. El refuză, de asemenea, cunoașterea binelui și răului. „De ce să cunoști blestematul de bine și rău, cînd te costă atît de mult ?". Ivan Karamazov îi înapoiază lui Dumnezeu biletul său de intrare în armonia universală. Oare Dostoievski a împărtășit întru totul cursul ideilor lui Iavn Karamazov ? Și da, și nu. Dialectica lui Ivan Karamazov este aceea a „minții euclidiene", o dialectică ateistă, care refuză să accepte Rostul vieții universale. Dostoievski se înalță deasupra limitelor „minții euclidiene", crede în Dumnezeu și Rostul lumii. Revolta lui Ivan Karamazov este un moment al adevărului, adevăr care este și al lui Dostoievski. Dacă nu există Dumnezeu, nici Mîntuitor și mîntuire, dacă nu există un sens al procesului istoric, ascuns pentru „mintea euclidiană", atunci lumea trebuie recuzată, trebuie să se renunțe la viitoarea armonie, iar progresul este o idee falsă. Ivan Karamazov merge în revolta sa mai departe decît obișnuiții trîmbițași ai religiei progresului și religiei socialismului revoluționar. El nu refuză numai pe Dumnezeu, ci și lumea — în aceasta constă previziunea dostoievskiană. În mod obișnuit, conștiința ateistă conduce la divinizarea lumii. Lumea se fixează mai ferm pentru că nu este Dumnezeu. Dacă nu există un Rost divin în lume, atunci omul presupune acest rost în armonia universală viitoare. Dostoievski merge mai departe și dezvăluie ultimele consecințe ale revoltei ce refuză pe Dumnezeu și Rostul divin al lumii. Ateismul „minții euclidiene" trebuie să refuze lumea, dar și să se răzvrătească împotriva armoniei universale viitoare și să se

lepede de religia ultimă, religia progresului. În această limită a revoltei există și un adevăr pozitiv. După revoltă rămîne o singură cale, calea către Hristos. Limita revoltei este neființa, dezagregarea lumii. Astfel se demască iluzia religiei revoluționare a progresului. Iată de ce Dostoievski e pe jumătate împreună cu Ivan Karamazov. Prin mijlocirea dialecticii sale, ne îndreaptă căre Hristos. Lumea poate fi acceptată, iar progresul istoric cu inimaginabilele sale suferințe poate fi justificat, dacă există un Rost divin, ascuns „minții euclidiene", dacă există Mîntuitor, dacă viața în această lume este mîntuire, dacă armonia mondială finală se atinge doar în împărăția lui Dumnezeu, și nu în împărăția lumii acesteia.

Calea liberului arbitru și a revoltei ajunge la tăgăduirea rezultatelor proprii, e o cale sinucigașă. Calea revoluționară a arbitrarității duce la religia progresului și a socialismului, dar, în extremis, aceasta refuză inevitabil religia progresului și a socialismului. Revolta împotriva istoriei trebuie să se transforme în revoltă împotriva ultimelor rezultate ale istoriei, împotriva finalității ei. Ca să justifici și să accepți cele ce vor veni, e necesar să justifici și să accepți cele trecute. Viitorul și trecutul au același destin. E necesar să refaci timpul rupt în bucăți, să îmbini trecutul, prezentul și viitorul în veșnicie. Numai așa procesul universal poate avea justificare și te poți împăca cu „lacrima copilului". Procesul universal îl poți admite dacă există nemurire. Dacă nu există nemurire, se poate renunța la el. Aceasta a fost ideea de bază a lui Dostoievski. De aceea, cea de a doua soluție a problemei armoniei universale, propusă de religia progresului, este refuzată total de Dostoievski. Nu este satisfăcătoare nici prima soluție. Concordia universală fără libertate, fără cunoașterea binelui și răului, neresimțind tragedia procesului universal, nu valorează nimic. Nu mai există întoarcere în raiul pierdut. Omul trebuie să vină înspre armonia universală, avînd libertatea opțiunii și posibilitatea înfruntării libere a răului. Concordia coercitivă nu e justificată, nici necesară, nu corespunde cu demnitatea de fii ai lui Dumnezeu. Acest lucru este exprimat în „Visul unui om ridicol". Omul trebuie să-și asume pînă la capăt calea de martir, a libertății. Dostoievski dezvăluie ultimele consecințe ale acestei căi. Divinizarea lumii și a omului duce la pieire și neființă. Este absolut necesară trecerea pe calea divino-umană. Libertatea

umană și concordia divină împacă întru Hristos. Aici se află posibilitatea celei de a treia soluții a problemei armoniei universale. La Dostoievski, problema concordiei şi raiului se rezolvă prin intermediul Bisericii. El a avut propria sa utopie teocratică pe care a opus-o utopiilor paradisului social pe pămînt și utopiei teocrației catolice. Biserica are misiunea de a domina lumea. „Biserica nu se transformă în stat — spune părintele Paisie. Asta era visul Romei. Asta înseamnă cea de a treia ispită a diavolului. Dimpotrivă, statul se raportează la Biserică, o ajunge din urmă și devine biserica pe pămînt. Faptul este cu totul altceva decît ultramontanismul [26] și visul roman ; e o măreață predestinare a ortodoxismului pe pămînt. Lumina vine de la Răsărit". „Luminează și deșteaptă fie și la sfîrşitul veacurilor". Biserica nu înseamnă însă împărăția lui Dumnezeu, cum ne învață catolicismul, urmîndu-l pe sfîntul Augustin. Însă în Biserică trebuie să apară o împărăție. Va fi o nouă descoperire, o manifestare a componentei profetice a creştinismului. Fiind apocaliptic, poporul rus va trebui să descopere el acest pămînt, virgin în religie, dar și să dea la iveală minciuna finală a revoluției ateiste și a socialismului ateist. În noul creştinism, la care se raportează Dostoievski, sînt necesare libertatea neobișnuită și frăția întru Hristos. Iubirea socială este opusă urii sociale. Asemenea tuturor gînditorilor religioşi ruși, Dostoievski a fost dușman al civilizației „burgheze", s-a împotrivit Europei occidentale, întrucît aici a învins această civilizație „burgheză". În propria sa utopie teocratică, se pot întîlni elemente ale unui anarhism creştin sui-generis și ale socialismului creştin, atît de opuse anarhismului ateist și socialismului fără Dumnezeu. Relația sa cu statul nu a fost suficient chibzuită. Monarhismul său a avut caracter anarhic. Faptul ne duce cu gîndul la ideea mesianismului religios, de care sînt legate ideile sale social-religioase pozitive, și la mișcarea narodnică rusă.

RUSIA

Dostoievski a fost pînă în străfundul sufletului rus și scriitor rus. Nu îl poți imagina în afara Rusiei. Cercetîndu-l, poți ghici sufletul rus. El însuși a fost un mister al firii rusești, a acumulat în sine toate contradicțiile acestei firi. Urmîndu-l pe Dostoievski, occidentalii află Rusia. Însă Dostoievski nu a oglindit doar structura sufletului rus și a conștientizat-o, a fost și vestitorul conștient al ideii ruse și al conștiinței naționale ruse. În el s-au răsfrînt toate antinomiile și maladiile conștiinței naționale. Smerenia rusă și supraestimarea, umanismul nemărginit și exclusivismul naționalist rus — toate le poți descoperi în Dostoievski cînd se manifestă ca propovăduitor al ideii ruse. Atunci cînd, în cuvîntul de laudă către Pușkin, Dostoievski se adresează rușilor cu vorbele : „Umilește-te, omule mîndru", umilința la care îndemna nu era una simplă. Considera poporul rus ca fiind cel mai smerit, cel mai umil popor din lume. Cu toate acestea, era mîndru de umilință. Nu rareori rușii se mîndresc cu umilința lor excepțională. Dostoievski considera poporul rus ca „popor-purtător de Dumnezeu", singurul „popor-purtător de Dumnezeu". Însă o astfel de conștiință excepțional-mesianică nu poate fi numită conștiință smerită. Într-un astfel de popor reînvie vechea simțire și conștiință de sine a poporului evreu. La fel de ambiguă și contradictorie a fost relația lui Dostoievski cu Europa. El a fost un adevărat patriot al Europei, al marilor monumente și al relicvelor sale sacre, lui îi aparțin cuvinte de venerație închinate Europei pe care nu le-a spus nici un occidental. În relația lui cu Europa se simte umanismul nemărginit al spiritului rus, capacitatea rusului de a retrăi tot ce este măreț în lume ca fiind al său. În același timp a tăgăduit creștinismul popoarelor Europei, a condamnat la moarte întreaga Europă. A fost un șovin. Există

multă nedreptate în judecățile sale privind alte etnii, de exemplu francezii, polonezii și evreii. Întotdeauna conștiința națională rusă a fost ori contestatoare frenetică a tot ce e rusesc, renegîndu-și patria și pămîntul natal, ori susținătoare extaziată și exclusivistă a tot ce e rusesc, iar atunci celelalte popoare ale lumii au reieșit ca aparținînd de o rasă inferioară. Niciodată în conștiința națională rusă nu a existat cumpătare, tărie liniștită și fermitate fără isterie și sfîșieri lăuntrice. Nici în geniul ei suprem, Dostoievski, nu există această tărie, această conștiință națională spiritual-masculină și pe deplin matură. Și în acest caz se simte boala duhului național.

Sufletul rusesc e configurat original și se deosebește foarte mult de structura sufletească a occidentalului. În Răsărit se deschide o lume uriașă care poate fi opusă întregii lumi occidentale, tuturor popoarelor Europei. Oamenii sensibili din Occident simt perfect acest lucru. Îi atrage misterul Răsăritului rus. Rusia este o cîmpie maiestuoasă, cu depărtări nemărginite. Pe fața pămîntului rus nu sînt forme trasate precis, nu există hotare. Nu există varietatea complexă a munților și văilor, nu există hotare care să delimiteze deslușit forma fiecărui lucru. Duhul rusesc prăpăstios și dezlănțuit se revarsă în cîmpie, se pierde în infinit. Chiar și în geografia pămîntului rus există corespondență cu geografia sufletului rus. Configurația pămîntului, geografia poporului se constituie întotdeauna în expresie simbolică a configurației sufletului poporului, a geografiei sufletului. Întotdeauna, exteriorul este expresia interiorului, simbolul spiritului. Iar întinderea pămîntului rus, nemărginirea sa, infinitul depărtărilor, elementaritatea sa informă constituie expresia întinderii, nemărginirii sufletului rus, a depărtărilor infinite, a dependenței sale de informa forță telurică națională. Toate acestea sînt simboluri ale firii omului rus. Un popor nu trăiește întîmplător în cadrul unei anumite naturi, al unei anumite vetre. Există o conexiune interioară. Natura însăși, pămîntul însuși îi definesc orientarea de bază a sufletului. Cîmpiile ruse, rîpile sînt simboluri ale sufletului rus. În întreaga configurație a pămîntului rus se simt dificultățile pe care le are de învins omul pentru a domina acest pămînt, a-l modela, a-l subordona culturii. Rusul se află în puterea naturii, a pămîntului său, în puterea stihiei primordiale. Aceasta înseamnă că în structura sufletească a rusului forma nu e dominată de con-

ținut, elementul trupesc și sufletesc nu e stăpînit de spirit. În însăși configurația pămîntului rus se simte dificultatea autodisciplinei spirituale a băștinașului. Sufletul se împrăștie în cîmpii nemărginite, pribegește în depărtări infinite. Depărtarea, infinitul înrîuresc sufletul rus. Acesta nu poate trăi îngrădit în forme, subtil nuanțat cultural. El tinde spre capăt, spre limită, de aceea nu cunoaște îngrădiri în forme ale vieții, nici contururi și limite care să-l disciplineze. După starea sa fundamentală și după năzuințe acest suflet este apocaliptic. Este extrem de sensibil la curentele mistice și apocaliptice, nu se transformă într-o citadelă ca sufletul europeanului, nu se blindează cu disciplină religioasă și culturală. Sufletul rus e deschis spre toate zările, năzuiește spre zariștea sfîrșitului istoriei, se desprinde cu ușurință de pămînt și survolează depărtările infinite. În acest suflet există o înclinație spre rătăciri în spațiile infinite ale pămîntului rus. Insuficiența formei, slăbiciunea disciplinei generează un instinct de conservare insuficient, rusul se autonimicește cu ușurință, arzînd pe propriul rug. Sînt remarcabile cuvintele spuse de Andrei Belîi într-o poezie închinată Rusiei :

„Pieri în spațiu, pieri,
Rusie, Rusia mea".

Sufletul rus e capabil să atingă beatitudinea morții. Prețuiește puține lucruri, aderă cu tărie la și mai puține. Nu e legat de cultură, nu e la fel de încătușat de tradiție ca sufletul vest-european. Rusul suportă din cale-afară de ușor criza culturii, necunoscînd încă adevăratul chip al culturii. De aici rezultă nihilismul ce-l caracterizează. El renunță ușor la știință și artă, la stat și economie, se răzvrătește împotriva valorilor moștenite și tinde către domeniul inaccesibilului. Sufletul rus e capabil de experimente radicale, insolite pentru sufletul european, care e zăgăzuit în limite, prea legat de tradiție. Numai sufletul rus a putut suporta experimentele spirituale desfășurate de Dostoievski. Dostoievski a studiat posibilitățile infinite ale sufletului. Formele și limitele sufletului vest-european, coeziunea culturală și tăria sa rațională s-ar constitui în obstacole pentru studii de acest gen. Iată de ce pe Dostoievski ni-l putem închipui doar în Rusia, numai sufletul rus poate să fie acel material pe care să-și desăvîrșească revelațiile.

*
*   *

Dostoievski a fost un narodnic original, a mărturisit și a propovăduit narodnicismul religios. Narodnicismul e fructul original al spiritului rus, nu există în Occident. E un fenomen pur rusesc. Numai în Rusia se poate întîlni contraponderea veșnică între „inteligheнție" și „norod", idealizarea „norodului" ajungînd pînă la preamărirea servilă a virtuților acestuia, căutarea în „norod" a adevărului și a lui Dumnezeu. Narodnicismul a fost întotdeauna semnul slăbiciunii păturii culte din Rusia, al lipsei unei conștiințe ferme a menirii acesteia. Rusia s-a constituit într-un stat al mujicilor, neprimitor și întunecat, condus de un țar, cu clase sociale prea puțin conturate, cu o suprastructură culturală infimă și slab dezvoltată, cu o hipertrofiere a aparatului ohranei. O astfel de structurare a societății rusești, structurare diferențiată profund față de societatea europeană, a dus la faptul că elita culturală s-a simțit neputincioasă în fața stihiei populare, a oceanului înnegurat popular. Crepusculul cultural a resimțit pericolul de a fi înghițit de acest ocean. A fost susținut de Putere, dar nu pentru necesitatea unei culturi superioare a poporului. Puterea țaristă, sancționată religios în conștiința poporului, pe de o parte proteja sfera culturală de obscurantismul maselor, pe de alta o persecuta. Aceasta se simțea ca în chingi. În secolul al XIX-lea, conștiința elitei culturale, care la un moment dat a luat numele de „inteligheнție", a devenit tragică. Această coștiință este patologică, nu are nimic viguros în sine. Elita culturală, neavînd tradiții culturale puternice în istoria rusă, nesimțindu-se în legătură organică cu restul societății, cu clasele puternice, mîndre de mărețul lor trecut istoric, a fost așezată între două stihii ale istoriei ruse — stihia puterii țariste și stihia „norodului". Din instinct de conservare spirituală, elita culturală a început să idealizeze ba unul, ba celălalt element, ba pe amîndouă, a început să-și caute în ele puncte de sprijin. Deasupra întunecatului hău popular, imens precum oceanul, această elită are senzația întregii sale neputințe, a amenințării perfide de a fi înghițită de neant. Astfel, elita, redenumită după venirea raznocinților[27] „inteligheнție", a capitulat în fața hăului popular și a început să se închine tocmai acelei stihii care

amenința să o devoreze. „Norodul" se înfățișa „inteligheņției" drept o putere misterioasă, străină și seducătoare. În popor este ascunsă taina vieții adevărate, într-însul există adevărul adevărat, există Dumnezeul pe care-l pierduse elita. „Inteligheņția" nu s-a simțit stratificată organic în viața rusească, și-a pierdut integritatea, s-a rupt de rădăcini. Integritatea s-a păstrat în „norod", „nordul" ducînd o viață organică și cunoscînd adevărul nemijlocit al vieții. Elita nu are suficientă putere pentru a-și recunoaște misia culturală în fața poporului, datoria de a lumina întunericul stihiei populare. Elita culturală s-a îndoit că este purtătoare de lumină, nu a crezut în adevărul propriu, a lăsat pradă îndoielilor valorile absolute ale culturii. Această atitudine manifestată nu a putut duce la înfăptuirea unei adevărate misii culturale. Adevărul culturii a fost supus îndoielii religioase, morale și sociale. Cultura s-a născut în neadevăr, a fost cumpărată cu un preț mult prea scump care înseamnă ruperea de viața poporului, încălcarea integrității organice. Cultura reprezintă culpa în fața „norodului", părăsirea și uitarea acestuia. Sentimentul culpei a urmărit intelectualitatea rusă de-a lungul întregului secol al XIX-lea și i-a subminat energia creatoare. În „inteligheņția" rusă nu a existat conștiința valorilor absolute ale culturii, a dreptului absolut de a făuri aceste valori. Valorile culturale sînt supuse dubitației morale și suspectate. Faptul caracterizează cum nu se poate mai bine narodnicismul rus. Adevărul nu este căutat în cultură, în realizările ei obiective, ci în popor, în însăși viața acestuia. Viața religioasă nu se prezintă ca o cultură a spiritului, asemenea unui element primordial organic. Caracterizez aici principiile de bază ale narodnicismului rus fără să țin seama de diferite direcții și nuanțe. În realitate, narodnicismul se scindează mai întîi în religios și în materialist. Însă în narodnicismul materialist, care e opera elitei culturale, se ascunde aceeași psihologie ca și în cel religios. La socialiștii narodnici există aceleași trăsături ca și la narodnicii slavofili. Aceeași idealizare a poporului, aceeași suspectare a culturii. Uneori, între extrema „dreaptă" și „stîngă", există uimitoare coincidențe caracteriale, în ele se ascund aceleași elemente ale „sutelor negre", dușmănoase culturii. Una și aceeași maladie a spiritului național se dezvăluie la poli opuși. Peste tot există același caracter închis și imatur aflat la baza individului, lipsește acea cultură a răspunderii și cinstei

individuale. Există aceeaşi incapacitate în fața autonomiei spirituale, aceeaşi nerăbdare, nu o căutare în sine, ci în afara sinelui. Lipsa cavalerismului în istoria rusă a avut urmări fatale pentru cultura morală. „Colectivismul“ și „ecumenismul“ rus au fost socotite drept factori de superioritate ai poporului rus, superioritate care-l înalță deasupra popoarelor Europei. Însă în realitate asta înseamnă că personalitatea, spiritul individual încă nu s-au deșteptat suficient în poporul rus, personalitatea este mult prea împovărată de elementul natural al vieții populare. De aceea conștiința narodnică a putut să simtă adevărul și pe Dumnezeu nu în individ, ci doar în popor.

Ce înseamnă „norodul“ pentru conștiința narodnică, ce reprezintă această putere misterioasă? Însăşi noţiunea de „norod“ este imprecisă și are caracter aleatoriu. „Norodul“ în sensul predominant al conştiinţei narodnice nu înseamnă naţiunea ca organism unic, în care sînt cuprinse toate clasele, toate păturile sociale, toate generațiile, intelectualul și nobilul, dar și țăranul, comerciantul și burghezul, de asemeni, muncitorul. În acest caz cuvîntul „norod“ nu are sensul său ontologic și singurul autentic, ci are, în primul rînd, un sens social, de clasă. „Norod“ sînt cu precădere țăranii și muncitorii, clasele inferioare ale societății, care trăiesc din munca fizică. De aceea nobilul, industriașul sau comerciantul, savantul, scriitorul sau artistul nu reprezintă „norodul“, nu sînt părţi organice ale acestuia, ei sînt opuși „norodului“, ca „burghezie“ și „intelighenție“. În narodnicismul de „stînga“, revoluționar și materialist, a fost potențat la maximum înțelesul de clasă al noțiunii de „norod“. Este însă uimitor faptul că și în narodnicismul religios și în slavofilism există acest înțeles de clasă al noțiunii de „norod“, în contradicție vădită cu direcția organică a conștiinței slavofile. Și pentru slavofil, și pentru Dostoievski, „norod“ este în primul rînd țărănimea, creștinii, mujicii. Pentru aceştia elita culturală s-a rupt de popor, e antipodul „norodului“ și adevărului acestuia. Adevărul se află în mujici, nu în nobili sau intelectuali. Mujicii păstrează intactă credința adevărată. Elitei culturale îi este luat dreptul de a se simţi parte organică a poporului, de a descoperi în sine elementul primordial popular. Dacă sînt nobil sau negustor, savant sau scriitor, inginer sau medic, nu pot să mă simt drept „norod“, trebuie să percep „norodul“ ca un fenomen misterios, opus sinelui, în

fața căruia trebuie să mă închin ca la niște moaște purtătoare de adevăr suprem. Raportul imanent cu „norodul" și cu tot ceea ce este popular nu e posibil, relația rămîne transcedentală. „Norod" înseamnă în primul rînd un alt eu, opus mie, în fața căruia mă închin. El include în sine „adevărul", care nu există în mine și pentru care sînt culpabil. Însă aceasta este o conștiință de rob, dependentă spiritual, fără o valoare spirituală proprie. „Narodnicismul" fals dostoievskian se află în contradicție cu minunatele cuvinte ale lui Versilov la adresa nobilimii ruse. „Îți repet că nu pot să nu respect calitatea mea de nobil. La noi s-a creat în decursul veacurilor un tip de om care reprezintă civilizația superioară, cum nu găsești în lumea întreagă — tipul omului care suferă pentru toată omenirea. Aceasta este o trăsătură tipic rusească și se întîlnește doar în păturile superioare, cele mai culte ale poporului rus, din care fac și eu parte, prin urmare o posed și eu și sînt mîndru de acest lucru, fiindcă acest tip de om reprezintă viitorul Rusiei. Poate că nu sîntem decît o mie de oameni, dar n-are a face dacă sîntem mai mulți sau mai puțini, important e că toată Rusia a trăit pînă acum numai ca să producă această mînă de oameni". Geniile ruse, în culmea vieții lor spirituale și creatoare, nu au rezistat încercării supreme a libertății spiritului. S-au speriat de singurătate și s-au aruncat în fundătura vieții populare, sperînd să găsească astfel adevărul suprem. Marii oameni ruși nu au patosul escaladării înălțimilor. Se tem de singurătate, au sentimentul abandonului, al frigului absolut, caută cultura vieții populare colective. Prin acestea se deosebește geniul rus — Dostoievski, de cel european — Nietzsche. Tolstoi și Dostoievski nu se mențin la înălțime, descind în altă zonă, îi atrage întunecata și nepătrunsa stihie populară. Aici nădăjduiesc ei să găsească adevărul, nu în ascensiunea piscurilor. La fel au gîndit și promotorii conștiinței naționale — slavofilii. Ei se găseau la înălțimea culturii europene, erau rușii cei mai culți. Cultura — au înțeles ei — poate să fie doar națională și prin aceasta sînt mai apropiați de Apus decît așa-zișii „occidentali". Însă au capitulat în fața statutului mujicilor, s-au dedat neantului mujic. Nu au găsit în sine forțe să-și apere adevărul, să-l dezvăluie în profunzime ca național și general-popular, și au clacat pe drum prin înțelegrea „norodului" ca țărănime, opusă elitei culturale. Această înțelegere a avut consecințe fatale

pentru cunoaşterea de sine naţională. În narodnicismul nereligios, de stînga, au germinat seminţele funeste ale sensului de clasă al „norodului". Abisul dintre „inteligherıţie" şi „norod" s-a adîncit şi legalizat. Conştiinţa *naţională* a devenit imposibilă, posibilă s-a arătat a fi doar conştiinţa *narodnică*. Între timp, în slavofilism, s-au pus bazele unei înţelegeri organice a „norodului" ca naţiune, ca organism mistic. Dar şi slavofilii au căzut pradă maladiei elitei culturale. Această boală îl paşte şi pe Dostoievski. Marxismul a descompus noţiunea de „norod" în clase şi, astfel, a dat o lovitură conştiinţei narodnice, apoi, însă, el însuşi a cunoscut o regenerare narodnică.



Narodnicismul lui Dostoievski este de o factură deosebită. E, mai întîi, un narodnicism religios. Şi slavofilii mărturiseau un narodnicism religios. Koşelev spunea că poporul rus e frumos numai în ortodoxie, altminteri e parşiv. Slavofilii credeau că poporul rus e cel mai creştin, singurul popor creştin din lume. Însă credinţa religioasă a lui Dostoievski în poporul rus ţine de altă epocă. Slavofilii simţeau încă pămîntul ferm sub picioare. Erau oameni care se înfruptaseră dintr-un trai confortabil. Cunoşteau încă trăinicia vieţii fără griji a moşierilor ruşi, crescuţi la conace şi rămaşi toată viaţa proprietari la aceste „cuiburi de nobili". Nimic catastrofic, nici un fel de premoniţii ale unui viitor apocaliptic nu-i înfiora în blajinitatea lor. Dostoievski aparţine cu totul epocii unei viziuni catastrofice asupra lumii, unei epoci îndreptate cu faţa spre Apocalipsă. Conştiinţa sa populară şi misionară devine universală, adresîndu-se destinului întregii lumi. În comparaţie cu Dostoievski, slavofilii erau provinciali. Relaţia lui Dostoievski cu Europa este esenţial diferită faţă de a slavofililor, cu mult mai complexă şi tensionată. Şi relaţia cu istoria rusă este alta. Dostoievski nu este înclinat să idealizeze exclusiv Rusia de dinaintea lui Petru cel Mare. El acordă o mare importanţă Petersburgului şi perioadei de după Petru, e scriitor al acestei perioade. Îl interesează destinul omului în Rusia petersburgheză, experienţa tragică a pelerinului rus rupt de ţărîna natală. Îl urmează astfel pe Puţkin. Caracterul spectral al Petersburgului, surprins

cu geniu, îl atrage în mod deosebit. Îi sînt cu totul străine viața moscovită a moșierilor și traiul țărănesc. E ocupat exclusiv de „intelighenția" din perioada petersburgheză a istoriei ruse. A trăit cu un picior în vîltoarea viitoarelor catastrofe pe care le-a presimțit. E scriitorul epocii în care a început revoluția interioară. Dostoievski nu a fost slavofil în sensul tradițional al acestui cuvînt, după cum nici Konstantin Leontiev nu a fost slavofil. Ei sînt oameni de altă formație. Slavofilii nu erau înzestrați cu dinamismul extraordinar al lui Dostoievski.

În „Jurnalul scriitorului" aflăm o serie de opinii negative despre slavofili, uneori chiar nedrepte: „Slavofilii au o rară capacitate de a nu-i recunoaște pe ai lor și de a nu înțelege nimic din realitatea contemporană". Dostoievski îi apără pe „occidentali" ca pe o contrapondere la slavofili. „La «occidentali» nu există parcă același instinct al spiritului rus ca la slavofili?". „Voiam numai să evidențiez cîteva elemente himerice ale slavofilismului, care uneori ajung pînă la necunoașterea celor proprii și pînă la totala contrazicere a realității. Așa încît, în orice caz, occidentalismul a fost totuși mai realist ca slavofilismul și, cu toate greșelile sale, a mers mai departe, cursul mișcării a fost totuși de partea sa, în timp ce slavofilismul nu s-a mișcat nici c-o șchioapă din loc, ba chiar și-a făcut o onoare din asta. Occidentalismul și-a pus cu curaj întrebarea capitală, a soluționat-o suferind și, prin autocunoaștere, s-a întors la țărîna natală și a aprobat coeziunea cu fundamentul popular, salvîndu-se în baștină. Din partea noastră constatăm doar faptul ca atare și credem cu tărie că nu se poate pune în aplicare o întoarcere, conștientă sau nu, la țărîna natală, slavofilii participînd foarte puțin la acest lucru sau chiar de loc". Dostoievski apreciază pe occidentali pentru experiența lor, pentru conștiința mai profundă și pentru dinamismul voinței. Îl frămîntă faptul că slavofilii au apucături boierești, situîndu-se dincolo de suferințele vieții, în afara literaturii, și privind la toate de sus. Pentru Dostoievski „copiii ruși", ateiștii, socialiștii și anarhiștii sînt fenomene ale spiritului rus. Și literatura „occidentală" e un fenomen al spiritului rus. Dostoievski se pronunță pentru realism, pentru realismul tragic al vieții împotriva idealismului slavofililor. El a înțeles cursul mișcării spirituale care s-a petrecut în Rusia. În conștiința sa profetică a dezvăluit natura mișcării și a arătat cum-

plitele limite pînă la care aceasta poate ajunge. El s-a situat de partea punctului de vedere al experienței spirituale, al necesității încercării spiritului. Slavofilii contemporani lui, aflați la a doua generație, au încetat să mai înțeleagă mișcarea, se temeau de orice experiență. Sînt puncte de vedere asupra vieții complet diferite. Concepția privind „țărîna natală“ la Dostoievski este mai profundă ca cea a slavofililor. Dostoievski vede pămîntul rus în straturile sale cele mai adînci, care ies la iveală după cutremure și rupturi de scoarță. Nu este vorba de stratul superficial, ci de cel ontologic, de cunoașterea spiritului popular pătruns în adîncul adîncurilor ființei.

*

* *

Este extrem de interesantă relația lui Dostoievski cu Europa. Din acest punct de vedere sînt interesante cuvintele lui Versilov în care Dostoievski a semănat unele dintre cele mai afectuoase gînduri proprii referitoare la Europa. Multe din ideile sale sînt puse în gura lui Versilov. Rusul e om universal și cel mai liber om din lume. „Noi sîntem oameni liberi, iar ei (europenii) nu. Pe atunci, în toată Europa, eu, cu melancolia mea rusească, eram singurul om liber (...). Fiecare francuz e în stare să se pună nu numai în slujba Franței, dar și a omenirii întregi, însă numai cu condiția să rămînă cît mai francuz ; faptul se referă în aceeași măsură la englez și la neamț. Singur rusul a ajuns încă de pe acum, adică cu mult înainte de a se face bilanțul general, să se simtă cu atît mai rus, cu cît este mai european. Aceasta este cea mai caracteristică trăsătură națională care ne deosebește de toate celelalte popoare, pe care n-o găsești la nici un alt popor. Cînd mă găsesc în Franța mă simt francez, între nemți mă simt neamț, cînd iau contact cu vechea civilizație greacă mă simt grec și tocmai atunci sînt mai rus ca oricînd, fiindcă devin exponentul principiului fundamental al gîndirii ruse“. „Un rus ține tot atît de mult la Europa ca și la Rusia, fiecare piatră de acolo îi este dragă și o prețuiește. Europa a fost dintotdeauna patria noastră, la fel ca și Rusia, ba chiar mai mult ! Nimeni nu poate iubi Rusia mai mult decît o iubesc eu, totuși niciodată nu m-a mustrat conștiința pentru că Veneția, Roma, Parisul, comorile științei și artei lor

și toată istoria lor îmi sînt mai dragi decît Rusia. O, rușilor le sînt nespus de scumpe aceste vechi monumente străine, aceste minuni ale lumii lui Dumnezeu, aceste rămășițe ale unor miracole divine, da, nouă ne sînt chiar mai scumpe decît lor ! (...). Singură Rusia nu trăiește pentru sine, ci pentru o idee, și trebuie să recunoști, dragul meu, cît de semnificativ e faptul că de aproape o sută de ani Rusia pune interesele Europei mai presus de ale ei !".

Astfel de cuvinte nu le-ar fi putut spune nici un slavofil. Acest motiv se repetă și la Ivan Karamazov. „Vara să merg în Europa ; cu toate că știu că voi merge într-un cimitir, însă în cel mai scump cimitir — asta e. Îmi sînt dragi morții de-acolo, fiecare piatră deasupra lor glăsuiește de clocotitoarea viață trecută, de credința pătimașă în faptă, în adevăr, în luptă, în știință, încît știu de pe acum că voi cădea la pămînt, voi săruta aceste pietre și voi plînge deasupra lor, fiind în același timp convins din toată inima că acolo este un cimitir și nimic altceva". Aceleași lucruri se repetă în „Jurnalul scriitorului". „Europa — ce lucru sfînt și grozav, Europa ! O, cunoașteți oare, domnilor, cît de scumpă ne e nouă, visătorilor slavofili, după dumneavoastră, dușmani ai Europei, Europa, țara «miracolelor sfinte ?». Știți oare cît de dragi ne sînt aceste «miracole» și cît iubim și cinstim, mai mult decît pe frați, acele mari neamuri care o populează, și tot ceea ce este măreț și minunat săvîrșit în ele ? Știți oare cît de mult ni se strînge inima și cu cîte lacrimi ne chinuie și ne frămîntă destinele țărilor ce o alcătuiesc, cum ne sperie norii amenințători care tind tot mai mult să înnegrească orizontul ? Niciodată, domnilor, voi, europeni și occidentali, nu ați iubit Europa ca noi, visătorii slavofili, considerați de voi dușmanii tradiționali". Nu au afirmat aceste lucruri nici slavofilii, nici occidentalii. Singur Konstantin Leontiev, care n-a fost nici slavofil, nici occidental, a putut să spună despre trecutul Europei cuvinte asemănătoare. Gînditorii religioși ruși de genul lui Dostoievski și Leontiev nu au negat marea cultură a Europei occidentale. Au venerat-o chiar mai mult decît contemporanii europeni, care au negat civilizația europeană contemporană, spiritul ei „burghez", au demascat trădarea marilor tradiții și precepte ale vechii culturi europene.

Opoziţia între Rusia şi Europa a fost pentru mulţi gînditori şi scriitori ruşi o contradicţie între două spirite, între două tipuri de cultură, o formă a luptei spiritului cu tendinţele civilizaţiei moderne, care tind să înnăbuşe spiritul. Slavofilismul a fost o aberaţie sui-generis a conştiinţei. În lume se confruntă două spirite şi începe să cîştige teren spiritul civilizaţiei burgheze, ca urmare a trădării bazelor creştine ale culturii. Spiritul materialist predomină asupra celui religios, cătuşele fericirii pămînteşti închid porţile cerului. Aceasta este tendinţa civilizaţiei contemporane. Faptul a ieşit în evidenţă în primul rînd la popoarele Europei. Pe ruşi i-a salvat „tărăgănarea" specifică. Şi, iată, sînt tentat să cred că tendinţa civilizaţiei contemporane nu are putere asupra Rusiei şi poporului rus, care trăieşte în alt spirit, şi că această tendinţă este un fenomen al Occidentului, al popoarelor Europei. Direcţiile religioase ale cugetării şi literaturii ruse au îmbrăcat haina slavofilismului. A fost o reacţie de apărare. Germania începutului de secol al XIX-lea, epocă a marelui avînt al idealismului şi romantismului, a trecut printr-o stare de spirit similară, a trăit o cunoaştere de sine asemănătoare. Spiritul idealist, dispoziţia romantică, preponderenţa intereselor superioare culturale s-au afirmat ca spirit german, stare de spirit germană, ca interese germane în opoziţie cu direcţia nespirituală a „Occidentului", Franţa şi Anglia. Acestea au fost însoţite de avîntul extraordinar al conştiinţei mesianice germane. Apoi însă Germania a luat-o pe calea materialismului pur, trădîndu-şi chemarea înalt spirituală. Lupta celor două spirite, a celor două tipuri de cultură, religioasă şi nereligioasă, a fost întotdeauna imanentă Europei occidentale, s-a purtat pe teren european. Romanticii şi simboliştii francezi, catolicii francezi ai secolului al XIX-lea, ca Barbey D'Aurevilly, Villiers de L'Isle Adam, Huysmans, Leon Bloy, s-au împotrivit cu întreaga fiinţă şi prin destinul lor zbuciumat spiritului predominant al secolului, altfel spus civilizaţiei europene şi franceze a secolului al XIX-lea, care i-a mîhnit la fel de mult precum pe Dostoievski şi Konstantin Leontiev i-au întristat slavofilii. Şi ei s-au adresat către evi timpurii ca spre o patrie spirituală. Fenomenul Nietzsche, cu visul pătimaş al unei culturi tragice, dionisiace, a constituit protestul pasionat şi îndurerat împotriva spiritului civilizaţiei europene ce triumfa. Această temă este universală şi nu poate fi înţeleasă ca antagonism între

Rusia şi Europa, între Răsărit şi Apus. E o opoziţie a două spirite, a două tipuri de cultură în interesul Europei, dar şi al Rusiei, în Apus, dar şi în Răsărit. Marilor gînditori şi scriitori ruşi, care au avut o gîndire originală, le-a fost dat să perceapă fenomenele cu mai mare acuitate decît occidentalii. Chiar şi Herzen [28] a avut o percepţie superioară celei europene din anii '40. Însă de aici nu trebuie să tragem concluzia că acest curent mondial al civilizaţiei contemporane, spiritul nereligios nu va fi victorios. În general, spiritul va fi în descreştere. În Rusia au venit marxiştii şi au avut succes. Şi aici are loc lupta între două spirite, între două tipuri de cultură sau, mai precis, între spirit şi cei care duc spiritul adevăratei culturi şi civilizaţii la degenerare şi extincţie. În Rusia nu poate domina nici spiritul, nici cultura. Pun pe acelaşi plan spiritul şi cultura, ba, mai mult, le identific, căci cultura este spirit prin natura ei. Civilizaţia poate să nu fie spirituală, cultura însă a fost întotdeauna legată de datina sfîntă, de cultul strămoşilor. Dostoievski a simţit cel mai bine dualitatea vremurilor ce vor urma, creşterea spiritului antihristic. A descoperit concrescenţa gata să se spargă a acestui spirit chiar în Rusia. În ultima perioadă a vieţii sale, Leontiev pierduse speranţa că în Rusia se va ivi un nou tip de cultură, opus celui generat de civilizaţia europeană şi apropiat de vechile culturi înfloritoare ale Europei. Deznădăjduit şi văzînd în Rusia triumful procesului egalitarist mondial, egalitarism pe care-l ura, a rostit cuvinte aspre precum că pe Rusia o aşteaptă o singură misie religioasă — naşterea din miezul ei a Antihristului. Astfel s-a dezagregat singură ideea narodnicismului religios sub loviturile ucigătoare ale istoriei. Iar destinul ideii mesianice ruse s-a încheiat tragic.

*

* *

„Dacă vrea să se destăinuie, orice popor mare trebuie să creadă că salvarea lumii se află în el şi numai în el, că a apărut pe lume pentru a sta în fruntea popoarelor, a-i uni pe toţi laolaltă şi a-i duce la unison spre finalul predestinat tuturor". Astfel formulează Dostoievski în „Jurnalul scriitorului" necesitatea unei conştiinţe naţionale mesianice. Într-o astfel de conştiinţă mesianică lipseşte dintru început exclusivismul na-

țional, caracterul particular național. Conștiința mesianică a poporului este universală. Poporul mesianic este chemat să slujească salvării tuturor popoarelor, a întregii lumi. Tocmai această cauză este pusă de Dostoievski în fața poporului rus, popor purtător de Dumnezeu. Mesianismul nu înseamnă naționalism. Mesianismul presupune o arie mult mai întinsă decît naționalismul. În el nu există o afirmare de sine exclusiv națională. Slavofilii au fost, în mare măsură, naționaliști prin conștiința lor. Au crezut că poporul rus deține un tip superior de cultură creștină. Însă nu au pretins că poporul rus trebuie să salveze toate popoarele și întreaga lume, să dezvăluie adevărul universal. Dostoievski descoperă în geniul atotcuprinzător al lui Pușkin caracterul universalist al spiritului național rus. Îl frapează la Pușkin „capacitatea compătimirii universale și a transfigurării în geniul altor nații, transfigurare aproape desăvîrșită. Această capacitate este întru totul necesară, națională, iar Pușkin o împarte cu întreg poporul". În contradicție cu slavofilii, el afirmă că „năzuința noastră către Europa, cu toată înfocarea și extremismul ei, în afară că a fost logică și rațională *în fundamentul ei,* a corespuns perfect cu însăși năzuința spiritului popular, iar, la urma urmei, că are indiscutabil un țel superior". „Sufletul rus, geniul poporului rus poate că este cel mai predispus, comparativ cu altele, să înglobeze în sine ideea unirii tuturor oamenilor, a iubirii frățești". Dostoievski dezvăluie subtil că hălăduirea, căutarea neliniștită și fără istov a sufletului, este un fenomen adînc național, un fenomen al spiritului național rus. „În Aleco, Pușkin a aflat și evidențiat pribeagul rus, nefericitul pelerin al plaiului natal". Creația lui Dostoievski e închinată în întregime destinului acestui pelerin, soarta lui pasionîndu-l în mod deosebit. Autohtonii, cei legați de glia natală, oamenii pămîntului, nu l-au interesat. „Pelerinul rus are neapărată nevoie de fericirea mondială ca să se liniștească, altfel nu se împacă". În acest mod, spiritul universalist al poporului rus se dezvăluie în sihăstrie și pribegie. Și în acest caz, ideile lui Dostoievski sînt antinomice, antinomia rezultînd din dinamismul ideii, care nu acceptă nimic static, stagnant. Pelerinul rus s-a desprins de țărîna strămoșească. De aici rezultă păcatul său, anevoința vieții lui creatoare. Însă pelerinul rus, pe care Dostoievski l-a considerat un produs al boierimii, numindu-l disprețuitor „gentilhome russe et citoyen du

monde", este un fenomen adînc rusesc, întîlnit numai în Rusia, este una din trăsăturile spiritului național. Facila cugetare slavofilă nu ar fi putut cuprinde ideile antagonice privind „pelerinul rus". Dostoievski a iubit pelerinul rus și s-a interesat în mod deosebit de soarta sa. A considerat „intelighenția" rusă ruptă de „norod" drept un fenomen național. Este foarte important să se înțeleagă această relație pentru concepția dostoievskiană asupra lumii. De aceea, narodnicismul religios al lui Dostoievski a fost o îmbinare foarte complexă de idei contradictorii. El a îngenuncheat în fața „adevărului norodului", a căutat „adevărul din popor". Prin noțiunea de „norod" a înțeles acel organism mistic, sufletul nației, perceput ca un întreg măreț și misterios, acel popor preponderent „simplu", norodul mujicilor. Aici se ascunde caracterul obscur, obișnuita confuzie a conștiinței narodnice, căci problema pelerinului rus poate fi înțeleasă și în alt mod. Pelerinul rus poate să descopere și să conștientizeze în profunzimea sa elementul primordial național și să devină național fiindcă a descoperit această profunzime. Profunzimea fiecărui rus este de natură populară. Elementul popular nu este în afara sa, nu e în mujic, ci în sine, în stratul profund al ființei în care sinele nu mai este o monadă întemnițată. Singura relație corectă cu elementul popular, aceasta va fi, relația imanentă. Sinele nu este „norodul", este rupt de „norod", din moment ce se va afla la suprafață, nu în profunzime. Ca să devină „popular" nu-i trebuie nici un fel de mujici, nici poporul singur, ci îi trebuie doar să scormonească în propria-i profunzime. Acest lucru este valabil și pentru conștiința bisericească. În ce constă „adevărul popular" destăinuit din profunzime ? Dostoievski nu a împrumutat adevărul de la mujici, de la oamenii simpli, adevărul străin lor, ci l-a dezvăluit în adîncul sufletului său. Dostoievski însuși este „norodul", mult mai „norod" decît întreaga țărănime a Rusiei. „Destinul rusului este incontestabil paneuropean și universal. A deveni rus adevărat, deplin rus, înseamnă a deveni frate cu toți oamenii, *om universal*. O, slavofilismul și occidentalismul nostru e o uriașă neînțelegere și atîta tot, deși istoric necesară. Pentru un rus adevărat, Europa și destinul măreței rase ariene sînt la fel de scumpe ca însăși Rusia, ca și destinul plaiului natal, fiindcă destinul nostru este universal". În această înțelegre a predestinării rusești și a ideii ruse, Dostoievski este incontestabil mai

aproape de Vladimir Soloviov decît de slavofili sau de naționaliștii ruși de mai tîrziu. Însă în conștiința mesianică dostoievskiană se pot descoperi contradicțiile și primejdiile oricărei conștiințe mesianice.

*

* *

Ideea mesianică a fost adusă pe lume de poporul vechi evreu, poporul ales de Dumnezeu, în care a trebuit să apară Mesia. Nu există alt mesianism în afară de cel evreu. Mesianismul evreu a fost adeverit de apariția lui Hristos. Însă, după apariția lui Hristos, în cuprinsul lumii creștine nu mai este posibilă altă conștiință mesianică. Popor ales al lui Dumnezeu este întreaga lume creștină. Popoarele au misiunea lor, chemarea lor, dar conștiința misionară nu înseamnă conștiință mesianică. Mesianismul evreu era bazat pe apropierea extremă, pînă la identificare, între elementul religios și cel național. Conștiința mesianică nu înseamnă conștiință naționalistă, care întotdeauna are caracter particular. Conștiința mesianică este universală. Poporul evreu nu a fost un popor între alte popoare, ci unicul popor al lui Dumnezeu care a fost chemat să mîntuie lumea, să pregătească Împărăția lui Dumnezeu pe pămînt. Iar conștiința mesianică în interiorul lumii creștine înseamnă întotdeauna o reiudaizare a creștinismului, o întoarcere la identificarea universalului religios cu naționalul. În vechea pretenție rusească conform căreia Rusia este a Treia Romă, au existat elemente incontestabile de iudaism pe teren creștin. Acest iudaism se poate observa într-o formă și mai clară în mesianismul polonez. De la ideea celei de a Treia Rome vine conștiința mesianică rusă, care trece în secolul al XIX-lea și atinge înflorire la marii gînditori și scriitori ruși. Ideea mesianică rusă a ajuns pînă în secolul XX, cînd s-a manifestat destinul ei tragic. Rusia Imperială s-a apropiat foarte puțin de cea de a Treia Romă, în cadrul său, după cuvintele lui Dostoievski, „Biserica a fost paralizată", fiind într-o înjositoare supunere față de Cezar. Mesianicii ruși se refereau la Cetatea Viitorului, nu aveau propria Cetate, nădăjduiau că în Rusia va apărea o nouă împărăție, Domnia de o mie de ani a lui Hristos. Și iată că Rusia Imperială s-a prăbușit, a avut loc revoluția, s-a rupt lanțul care lega Biserica de statul rus. Iar poporul rus a experimen-

tat instaurarea unei noi împărăţii în lume. Dar în locul celei de a Treia Rome a înfăptuit Internaţionala a Treia. Conştiinţa celor care au înfiinţat Internaţionala a Treia s-a dovedit a fi tot mesianică. Ei s-au mărturisit drept purtători ai luminii de la Răsărit, care trebuie să lumineze popoarele conştiinţei mesianice. Aşa s-a întîmplat în cazul călugărului Filofie, dar şi în cazul lui Bakunin [29]. Dar astfel se demonstrează că la baza conştiinţei mesianice este admisă înşelăciunea religioasă, relaţia mincinoasă între elementul religios şi cel popular. Păcatul îngenunchierii în faţa poporului se află la baza conştiinţei mesianice, iar pentru acest păcat urmează pedeapsa obligatorie!

Contradicţiile, ispitele şi păcatul ideii mesianice ruseşti sînt cuprinse în personajul Şatov. Să fi fost însă Dostoievski descătuşat cu totul de concepţia lui Şatov? Fireşte, Dostoievski nu e Şatov, însă l-a iubit pe Şatov şi ceva din Şatov este şi în el. Toţi eroii lui Dostoievski sînt crîmpeie din propriul său suflet, momente ale traiectului său spiritual. Şatov îi spune lui Stavroghin: „Ştii dumneata care popor din lume este astăzi singurul «purtător al dumnezeirii», care vine să înnoiască şi să salveze lumea în numele unui nou Dumnezeu, şi care deţine cheile vieţii şi ale cuvîntului cel nou?". „Orice popor numai într-atît şi atîta timp există ca popor, cît timp îşi are un Dumnezeu al său, excluzînd neîmpăcat orice alt Dumnezeu din lume". Aceasta înseamnă o întoarcere la particularismul primitiv. Mai departe însă, Şatov se transformă într-un iudaist cu pretenţii universale. „Dacă un popor mare nu are credinţa că el este singurul deţinător al adevărului (unic şi exclusiv), dacă nu are credinţa că numai el este capabil şi chemat să-i învie pe toţi şi să-i salveze prin adevărul lui, încetează imediat să mai fie un popor mare, devenind simplu material etnografic. (...) Doar Adevărul e unul singur şi, prin urmare, numai unul dintre popoare poate avea un Dumnezeu adevărat, chiar dacă celelalte au şi ele dumnezeii lor aparte şi mari. Singurul popor «purtător de Dumnezeu» este poporul rus". Atunci Stavroghin îi pune lui Şatov problema fundamentală: „Dumneata personal crezi sau nu crezi în Dumnezeu?". „Eu cred în Rusia, cred în ortodoxia ei... Eu cred în trupul lui Hristos... Eu cred că a doua venire a lui Hrist se va săvîrşi în Rusia. Eu cred...", bîigui Şatov, intrat în paroxismul exaltării. „Dar în Dumnezeu? În Dumnezeu?". „Eu... eu voi crede în Dumnezeu". În acest

uimitor dialog, Dostoievski demască minciuna narodnicismului religios, a ploconelii în fața poporului, demască primejdia conștiinței mesianice narodnice. Mulți ruși credeau în popor înainte de a crede în Dumnezeu, se încredeau în popor mai mult decît în Dumnezeu, prin popor voiau să ajungă la Dumnezeu. Ispita închinării în fața poporului este tipic rusească. În conștiința rusă, elementul religios și cel național sînt atît de amestecate încît sînt greu de separat. În ortodoxia rusă amestecul ajunge uneori la identificare între religios și național. Poporul rus crede într-un Hristos rus. Hristos este un Dumnezeu popular, un Dumnezeu al țărănimii ruse, cu trăsături rusești. Dar asta înseamnă o deviație păgînă în ortodoxia rusă. Caracterul național religios, închis și exclusivist, înstrăinarea de creștinismul occidental, atitudinea tranșant negativă, în special față de lumea catolică — toate acestea au condus către o contradicție vădită cu spiritul universalist al creștinismului. Fiecare popor, ca și fiecare individ, are o capacitate originală de refracție a creștinismului. Creștinismul poporului rus trebuie să fie unul original, să aibă trăsături originale, individualizate. Faptul nu contrazice cu nimic caracterul mondialist al creștinismului ; întrucît unitatea tuturor este ceva concret, nu abstract. Dar în creștinismul rus există primejdia predominării elementului stihic popular asupra Logosului universal, a principiului feminin asupra celui masculin, a spiritului asupra sufletului. Această primejdie se simte și la Dostoievski. Adesea el propovăduiește un Dumnezeu rus, nu universal. Nerăbdarea lui Dostoievski este o trăsătură iudaică. Profilul lui Șatov este remarcabil prin faptul că într-însul se îmbină elementul revoluționar cu cel de „sute negre", se dezvăluie îngemănarea celor două principii. Revoluționarul rus maximalist și „suta neagră" rusă adesea nu se disting, trăsăturile care îi apropie sînt preponderente. Ambii sînt seduși de ploconirea în fața „norodului". Stihia populară le tulbură rațiunea, le deformează și le dedublează personalitatea. Și unul și altul sînt posedați. Dostoievski a dezvăluit ceea ce a simțit în sine, principiul revoluționar și cel de „sută neagră". A descoperit în poporul rus înfricoșătoarea stihie, pătimașă și voluptuoasă, pe care n-au observat-o scriitori narodnici. Nu întîmplător, în sînul poporului rus s-a născut hlîstovismul,

un fenomen extrem de național, tipic rusesc. În hlîstovism se amestecă ortodoxismul cu străvechiul păgînism rus, cu factorul dionisiac. Cînd adoptă forme extatice, caracterul religios rus dezvăluie aproape întotdeauna o înclinație hlîstoviană. Stihia populară se arată mai puternică decît lumina Logosului universal.

În poporul rus este încălcat raportul cuvenit între principiul masculin și cel feminin, între spirit și suflet. Acest fapt este sursa tuturor maladiilor conștiinței religioase și naționale. În romanul său „Porumbelul de Argint", Andrei Belîi descrie cu o pătrunzătoare forță intuitivă această înfricoșătoare stihie a poporului rus. Rusia nu este Apusul, dar nici Răsăritul. Ea este marele Apus-Răsărit, întîlnirea și interacțiunea în aceeași urzeală a elementelor occidentale și răsăritene. În aceasta constă complexitatea și misterul Rusiei.

Dostoievski a fost dărut cu un har profetic care a fost adeverit de istorie. Însă s-au adeverit, în principal, profețiile negative despre Rusia și poporul rus, nu cele pozitive. „Demonii" este o carte profetică, astăzi e clar pentru toți. Dar multe din profețiile sale pozitive, ce au umplut „Jurnalul scriitorului", n-au avut justificare. Astăzi este o adevărată tortură citirea paginilor despre Constantinopolul rus, despre țarul alb și despre poporul rus ca unicul și exclusivul popor creștin din lume. Asupra unui singur lucru a greșit radical Dostoievski și a profețit fals. El a afirmat că intelectualitatea este inoculată de ateism și socialism, însă a crezut că poporul nu va accepta această ispită, va rămîne credincios Adevărului lui Hristos. A fost o aberație a conștiinței narodnice. Narodnicismul religios a diminuat darul său profetic. Revoluția a dezmințit narodnicismul religios rus, a dat jos masca iluziilor și înșelăciunii conștiinței narodnice. „Norodul" a lepădat creștinismul, „inteligheția" începe deja să se întoarcă cu fața la creștinism. Principalul este să ne eliberăm definitiv de orice concepție de clasă în viața religioasă. Din cauza acestei concepții nu au fost deplin liberi nici slavofilii, nici Dostoievski. Slavofilismul și occidentalismul pier, narodnicismul rus nu mai este posibil sub nici o formă. Intrăm într-o altă dimensiune a existenței. Este necesar să elaborăm o nouă conștiință spirituală, mai virilă, religioasă și națională. La elabo-

rarea acestei noi conștiințe a contribuit infint de mult și Dostoievski. Însă tot la el aflăm ispitele și păcatele noastre. Pe calea către o viață nouă, către renașterea spirituală a poporului rus trebuie să treci în prealabil prin umilință și pocăință, printr-o autodisciplină severă a spiritului. Doar atunci poporul rus va recăpăta forța spirituală. Renunțarea la pretențiile mesianice trebuie să consolideze menirea națională a Rusiei. Înfruntarea narodnicismului trebuie să întărească individualitatea și să-i împlinească valorile spirituale.

CAPITOLUL VIII

MARELE INCHIZITOR
DUMNEZEU-OMUL ȘI OMUL-DUMNEZEU

Legenda despre Marele Inchizitor este piscul creației lui Dostoievski, încununarea dialecticii sale. În *Legendă* trebuie căutată esența concepției dostoievskiene asupra lumii, o concepție pozitivă și religioasă. Aici se urzesc toate firele, se soluționează tema fundamentală a libertății, a spiritului uman, temă tratată în profunzime. E uimitor faptul că legenda, care reprezintă un extraordinar encomion închinat lui Hristos, e pusă în gura ateistului Ivan Karamazov. Legenda rămîne și azi o enigmă. Rămîne neclar de a cui parte este cel care povestește Legenda și de a cui parte e însuși autorul. Multe explicații sînt lăsate pe seama libertății umane. Legenda despre libertate trebuie să se adreseze libertății. Lumina iradiază în întuneric. În sufletul ateistului revoltat Ivan Karamazov sălășluiește lauda către Hristos. Destinul omului îl atrage inevitabil fie spre Marele Inchizitor, fie spre Hristos. Este absolut necesar să aleagă. Nu există a treia ieșire. A treia este doar starea tranzitorie, starea abia deslușită a ultimelor frontiere. În sistemul Marelui Inchizitor, arbitrarul duce la pierderea și negarea libertății spiritului. Iar libertatea poate fi dobîndită doar prin Hristos. Frapează procedeul artistic la care recurge Dostoievski. Hristos tace tot timpul, rămîne în umbră. Ideea religioasă pozitivă nu-și găsește expresie în cuvînt. Adevărul despre libertate este inexplicabil, de nerostit. E ușor exprimabilă doar ideea constrîngerii. Adevărul despre libertate se dezvăluie prin opoziție cu ideile Marelui Inchizitor, se reflectă ca replică la adevărul Marelui Inchizitor. Această ocultare a lui Hristos și a Adevărului Său este, estetic vorbind, deosebit de penetrantă. Marele Inchizitor argumentează, convinge. Are la dispoziție logica de fier, voință îndreptată spre înfăptuirea unui plan bine determinat. Dar smerenia lui Hristos,

blînda Sa tăcere conving și transmit mai mult decît toată puterea argumentării Marelui Inchizitor.

În *Legendă* sînt puse față în față și se confruntă două temeiuri fundamentale — libertatea și constrîngerea, credința în Rostul vieții și necredința în vreun Rost, iubirea divină și mila atee față de oameni, Hristos și Antihrist. Dostoievski prezintă ideea opusă lui Hristos în stare pură, conturînd magnificul portret al Marelui Inchizitor. Acesta este „un martir (...) mistuit de covîrșitoarea suferință, însuflețit de dragoste față de oameni". El este un ascet liber în fața joaselor pofte materiale, un om al ideii. Are o taină. Această taină este necredința în Dumnezeu, necredința în Rostul lumii, în numele căreia oamenii nu au avut decît să sufere. Pierzînd credința, Marele Inchizitor a înțeles că oamenii nu sînt capabili să îndure povara libertății dezvăluite de Hristos. Calea libertății este grea, chinuitoare și tragică, reclamă eroism, e peste puterile unei biete ființe mărunte precum omul. Marele Inchizitor nu crede în Dumnezeu, dar nici în om. Acestea sînt două fațete ale unei singure credințe. Pierzînd credința în Dumnezeu, nu se mai poate crede în om. Creștinismul nu impune numai credința în Dumnezeu, ci și credința în om. Creștinismul este religia divino-umanității. Înainte de orice, Marele Inchizitor neagă ideea divino-umanității, a apropierii și coeziunii temeiurilor divine și umane în libertate. Omul e mai prejos de marea încercare a forțelor sale spirituale, de libertatea spirituală, de menirea pentru o viață superioară. Această încercare a forțelor sale a fost expresia unui mare respect pentru om, a fost menirea naturii sale spirituale superioare. De la om se cer multe fiindcă el are o chemare de îndeplinit. Însă omul refuză libertatea creștină, disocierea între bine și rău. „De ce să cunosc acest bine și rău demonic, cînd mă costă atît ?" Omul nu poate îndura suferințele sale și ale altora, căci libertatea și cunoașterea binelui și răului nu sînt posibile fără suferință. El este într-o dilemă : libertate sau fericire, bunăstare și strîmtă orînduire a vieții, libertatea prin suferință sau fericirea fără libertate. Marea majoritate a oamenilor merge pe a doua cale. Prima este calea cîtorva aleși. Omul refuză marile idei ale lui Dumnezeu, nemurirea și libertatea, cucerindu-l iubirea de oameni, înșelătoare și atee, falsa compătimire, setea neobosită de a rîndui cele pămîntești fără Dumnezeu. Marele Inchizitor s-a ridicat împotriva lui Dumnezeu în numele omului, al celui

mai mărunt dintre oameni, al aceluia în care el nu crede, după cum nu crede nici în Dumnezeu. Acest fapt e fundamental. În mod obişnuit se dedică întru totul fericirii pămîntene cei care nu cred că omul e predestinat unei vieţi superioare, dumnezeieşti. „Mintea euclidiană", răzvrătită şi limitată în sine, încearca să orînduiască o lume mai bună decît cea creată de Dumnezeu. Dumnezeu a creat o ordine a lumii potopită de suferinţă. El a însărcinat omul cu povara insuportabilă a libertăţii şi responsabilităţii. „Mintea euclidiană" construieşte o ordine a lumii în care nu vor fi suferinţe şi responsabilităţi, dar nu va fi nici libertate. Inevitabil, „Mintea..." trebuie să adere la sistemul Marelui Inchizitor, adică la crearea furnicarului pe baza necesităţii şi la distrugerea libertăţii spiritului. Tema apare şi în „Însemnări din subterană", în „Demonii", la Şigaliov şi Piotr Verhovenski, şi este rezolvată în „Legenda despre Marele Inchizitor". Dacă viaţa lumii nu are un Rost superior, dacă nu există Dumnezeu şi nemurire, atunci rămîne organizarea umanităţii pămîntene conform lui Şigaliov şi Marelui Inchizitor. Revolta împotriva lui Dumnezeu trebuie să conducă inevitabil la distrugerea libertăţii. Revoluţia, avînd la bază ateismul, trebuie, tot inevitabil, să conducă la un despotism fără margini. Acelaşi temei se află la baza inchiziţiei catolice şi a socialismului coercitiv, aceeaşi neîncredere în libertatea spiritului, în Dumnezeu şi om, în Dumnezeu-omul şi Omul-Dumnezeu. Punctul de vedere al eudemonismului este inevitabil opus libertăţii.

Libertatea spiritului uman nu coincide cu fericirea oamenilor. Libertatea este aristocratică, ea există doar pentru cîţiva aleşi. Marele Inchizitor învinuieşte pe Hristos că, împovărînd pe oameni cu libertate peste puterile lor, El s-a purtat de parcă nu i-ar iubi. Din iubire faţă de oameni ar fi trebuit să-i priveze de libertate. „În loc să pui stăpînire pe oameni, în numele libertăţii, Tu Te-ai străduit să-i desfăşori cît mai larg fruntariile! Ai uitat, se vede, că omul preferă liniştea, şi chiar moartea libertăţii de a alege singur între bine şi rău! Fiindcă nu există nimic mai ademenitor pentru el decît libertatea conştiinţei, şi, în acelaşi timp, nu există ceva mai cumplit! Iar Tu, în locul unor principii temeinice, care ar fi statornicit o dată pentru totdeauna liniştea în conştiinţa umană, ai ales ce poate fi mai ciudat, mai nedeslușit şi mai vag, tot ce depăşeşte puterile oamenilor, procedînd aşa ca şi cum nu i-ai fi iubit cîtuşi de puţin".

Pentru fericirea oamenilor este necesar să le liniștești conștiința, adică să le răpești libertatea alegerii. Puţini sînt în stare să ducă povara libertăţii și să nu urmeze pe Acela care „are parte de dragostea liber consimţită a omului".

Marele Inchizitor poartă de grijă celor mulţi, nenumăraţi ca nisipul mării, care nu pot suporta încercarea libertăţii. El spune că „omul nu caută atît pe Dumnezeu, cît miracole". În aceste cuvinte se vădește adevărata părere pe care o are Marele Inchizitor despre natura umană, neîncrederea sa în om. El continuă, reproşîndu-i lui Hristos : „Tu nu Te-ai învrednicit să cobori de pe cruce, fiindcă nu voiai să-l cîștigi pe om printr-o minune, așteptînd o credință liber consimțită din partea lui, nicidecum prilejuită de un miracol. Ceea ce doreai Tu cu ardoare era o dragoste liberă, nu extazul unui rob fascinat de puterea ce i-a vîrît pe veci frica în oase. Dar și de astă dată Tu ai greșit, socotindu-i pe oameni mai presus de ceea ce se arată a fi în realitate, cînd ei nu sînt decît niște robi, cu toate că, așa cum au fost plăsmuiți, în sufletele lor mocnește răzvrătirea". „Preţuindu-l peste măsură (pe om — *n.n.*) ai procedat ca și cînd n-ai fi avut nici cea mai mică îngăduință, fiindcă însemna să ceri de la el mai mult decît putea da (...). Dacă, însă, l-ai fi preţuit mai puţin și nu i-ai fi cerut decît ceea ce putea să-ţi dea, ar fi simțit mai mult dragostea Ta, fiindcă nu l-ai fi obligat să poarte o povară atît de grea. Omul este slab de înger și becisnic". Marele Inchizitor este indignat de aristocratismul religiei lui Hristos. „Te poţi mîndri, firește, cu aceste odrasle ale libertăţii, ale dragostei liber dăruite, cu sublima lor jertfă săvîrşită de bunăvoie în numele Tău ! Amintește-Ţi însă că aceştia au fost doar cîteva mii, şi toţi plămădiți ca niște zei, pe cînd ceilalţi ? Cu ce sînt vinovaţi, oare, ceilalți, adică nevolnicii, care n-au fost în stare să facă ceea ce au izbutit să îndeplinească cei căliţi din fire ? Cu ce este vinovat un suflet plăpînd dacă nu și-a putut însuși asemenea haruri înfricoșate ? Nu cumva Tu ai pogorît din ceruri doar în mijlocul celor aleși și numai pentru ei ?" Și, iată, Marele Inchizitor sare în apărarea nevolnicilor, în numele iubirii de oameni răpește harul libertăţii care o împovărează cu suferințe. „Crezi, oare, că noi n-am iubit omenirea, de vreme ce am înţeles cu atîta umilință slăbiciunile ei și am căutat din toată inima să-i ușurăm povara ?" Marele Inchizitor îi spune lui Hristos ceea

ce spun de obicei socialiștii creștinilor : „Libertatea și faptul că avem pîine într-adevăr și cu prisosință, ca să ajungă pentru toată lumea, sînt două lucruri incompatibile, fiindcă în vecii vecilor oamenii nu vor fi în stare să împartă pîinea între ei ! Și, în același timp, se vor convinge că niciodată nu vor putea fi liberi, fiindcă sînt slabi de înger, dedați la rele, becisnici și îndărătnici. Tu le-ai făgăduit pîinea cerească, dar, iarăși Te întreb, crezi într-adevăr că poate avea același preț în ochii stirpei nevolnice, desfrînate și pururea nerecunoscătoare ca pîinea cea adevărată, pămîntească ? Dacă, în numele pîinii cerești, se vor găsi cîteva mii sau zeci de mii de suflete care să Te urmeze, cum rămîne cu milioanele și zecile de mii de milioane de făpturi incapabile să renunțe la hrana pămîntească pentru cea făgăduită în ceruri ? Sau Ție nu-Ți sînt dragi decît cele cîteva zeci de mii de suflete mari și puternice, restul, adică puzderia nenumărată ca nisipul mării, oamenii slabi de înger, dar care Te iubesc cu adevărat, fiind menită să slujească doar ca un suport material celor puternici și oțeliți ? Nu, nouă ne sînt deopotrivă de dragi și cei slabi din fire". „Știi Tu însă că, în numele acestei hrane pămîntești, duhul pămîntului se va ridica împotrivă-Ți și, dînd piept cu tine, Te va birui, și că atunci toată lumea îl va urma (...). Pe ruinele templului Tău se va zidi o altă clădire, un nou și înfricoșător Turn Babel. Socialismul ateist învinuiește totdeauna creștinismul de faptul că nu i-a făcut pe oameni fericiți, nu le-a dat liniște, nu i-a hrănit. Socialismul propăvăduiește religia pîinii pămîntești pe care o vor urma milioane de oameni, în timp ce religia pîinii cerești va fi urmată doar de cîțiva. *Creștinismul nu a fericit pe oameni, nu i-a hrănit fiindcă nu recunoaște constrîngerea libertății spiritului uman, a conștiinței libere și se adresează libertății umane de la care așteaptă realizarea preceptelor lui Hristos.* Nu e vinovat creștinismul dacă omenirea nu a dorit să se realizeze pe sine și L-a trădat. Aceasta este vina omului, și nu a Dumnezeului-om. Pentru socialismul ateist și materialist nu există această tragică problemă a libertății. Socialismul așteaptă înfăptuirea și mîntuirea omenirii prin intermediul organizării materiale coercitive a vieții. Socialismul dorește să frîngă libertatea, să estompeze temeiul irațional al vieții în numele fericirii, al oamenilor sătui și liniștiți. Oamenii „vor deveni liberi, cînd vor renunța la libertate". „Și atunci noi le vom hărăzi o fericire

tihnită și umilă, o fericire pe măsura unor făpturi nevolnice, așa cum au fost ei plămădiți. O, ai să vezi că pînă la urmă vom izbuti să-i convingem să nu se mai țină mîndri, fiindcă numai Tu le-ai băgat asemenea fumuri în cap, cînd ai căutat să-i ridici atît de sus (...). Nici vorbă c-o să-i punem să muncească, dar în orele libere vom căuta să le înjghebăm o viață plăcută, ca un joc de copii, cu cîntece naive, cu coruri și dansuri nevinovate. O, le vom da voie chiar să și păcătuiască, știindu-i slabi de înger și becisnici". Marele Inchizitor promite să izbăvească pe oameni „de o grijă împovărătoare și de înfricoșătorul chin la care îi supune în momentul de față necesitatea de-a alege singuri și în deplină libertate. Și astfel vor fi toți fericiți, milioane de făpturi omenești". „Marele Inchizitor s-a îndepărtat de cei mîndri și s-a întors către cei umili pentru fericirea celor umili". Iar spre justificare, el va arăta spre „miile de milioane de fericiți, ce nu cunosc păcatul". Pe Hristos îl învinuiește de mîndrie. Acest motiv se repetă în opera lui Dostoievski. În „Adolescentul" se spune despre Versilov : „E un om foarte mîndru, iar mulți dintre cei foarte mîndri cred în Dumnezeu, îndeosebi cîțiva care disprețuiesc pe oameni. E clar din ce cauză : ei îl aleg pe Dumnezeu ca să nu se încline în fața oamenilor. A se înclina în fața lui Dumnezeu nu e atît de jignitor". Credința în Dumnezeu e un semn al mîndriei spiritului, necredința — un semn al platitudinii spirituale. Ivan Karamazov înțelege amețitoarea înălțime a ideii de Dumnezeu. „Miracolul constă tocmai în aceea că ideea necesității unui Dumnezeu — idee atît de sfîntă, de emoționantă și plină de înțelepciune, și care nu poate decît să-i facă cinste omului — s-a putut înfiripa în căpățîna unei fiare sălbatice și crude ca el". Dacă există o natură superioară a omului, o menire pentru un țel înalt, atunci există și Dumnezeu și credința în El. Dacă nu este Dumnezeu, atunci nu există nici natura superioară a omului, rămîne doar furnicarul social întemeiat pe coerciție. În *Legendă,* Dostoievski dezvăluie tabloul unei utopii sociale, tablou ce reapare la Șigaliov și oriunde omul visează la o armonie socială viitoare. În cele trei „ispitiri" refuzate de Hristos în pustie „se preconizează întreaga desfășurare de mai tîrziu a istoriei lumii, constituind totodată cele trei formule în care se cuprind toate contradicțiile istorice nerezolvate ale firii omenești". Ispitirile sînt respinse de Hristos în numele libertății spiritului uman. Hristos nu a voit

ca spiritul uman să fie înrobit de pîine, de miracol şi de împărăţia pămîntească. Marele Inchizitor acceptă cele trei ispitiri în numele fericirii şi liniştii oamenilor. Acceptîndu-le, el a renunţat la libertate. Înainte de toate, acceptă ispita prefacerii pietrei în pîini. „Iată ce ai respins în numele libertăţii pe care o preţuiai mai presus de orice. Învrednicindu-te să primeşti miracolul pîinii, ai fi reuşit să împlineşti acea năzuinţă eternă a omului pururea dornic să ştie în faţa cui trebuie să-şi îndoaie genunchii". Acceptarea celor trei ispitiri i-ar fi adus liniştea definitivă pe pămînt. „Tu ai fi împlinit toate năzuinţele oamenilor pe pămînt ; le-ai fi dat un stăpîn cărora să i se închine, încredinţîndu-i propriile lor conştiinţe, şi le-ai fi pus la îndemînă mijlocul de a se uni cu toţii laolaltă într-un furnicar în care nu încap divergenţe, fiindcă necesitatea alăturării este cea de a treia şi ultima pricină de frămîntare pentru eii". Sistemul Marelui Inchizitor soluţionează toate problemele oamenilor privind rînduiala pămîntească.

*

* *

Taina Marelui Inchizitor rezidă în faptul că el nu este cu Hristos, ci cu *el :* „Noi nu sîntem cu Tine, ci cu *el,* ăsta e tot secretul nostru ?" Spiritul Marelui Inchizitor, spirit care l-a substituit pe Hristos cu Antihristul, a căpătat diferite ipostaze de-a lungul istoriei. Sistemul catolic al cezaro-papismului, ce preface Biserica în stat, este, pentru Dostoievski, unul dintre chipurile duhului Marelui Inchizitor. Acelaşi duh îl poţi descoperi şi în ortodoxismul bizantin, în orice cezarism sau imperialism. Însă statul, care-şi recunoaşte limitele, nu este o expresie a spiritului Marelui Inchizitor, nu îngrădeşte libertatea spiritului. De-a lungul destinului său istoric, creştinismul a fost mereu supus ispitei abdicării de la libertatea spiritului. Nu i-a fost uşor umanităţii creştine să păstreze credibilitatea libertăţii creştine. Într-adevăr, nimic nu l-a frămîntat pe om şi nu l-a chinuit mai mult decît libertatea. Omul găseşte diverse procedee pentru a renunţa la libertate, pentru a se despovăra de ea. Faptul se întîmplă nu numai pe calea abdicării de la creştinism, ci se petrece şi în creştinismul însuşi. Teoria autorităţii, care a jucat un rol important în istoria creştinismului, înseamnă o dezicere

de la taina libertății lui Hristos, a Răstignirii Domnului. Taina libertății creștine e taina Golgotei și a Răstignirii. Cu adevărat, crucificarea nu împovărează pe nimeni, nu constrînge. Poți s-o denunți sau s-o accepți la fel de liber. Ea se adresează libertății spiritului uman. Răstignitul nu a coborît de pe cruce, cum I-au cerut și Îi cer pînă în ziua de azi necredincioșii, pentru că „a dorit fierbinte iubirea liberă, iar nu încîntarea de rob a nevolnicului în fața atotputerniciei care l-a îngrozit definitiv". Adevărul divin s-a ivit în lume umilit, sfîșiat și răstignit de puterile acestei lumi și, astfel, s-a confirmat libertatea spiritului. Adevărul divin, care renaște prin puterea sa și triumfă în lume, luînd sufletele oamenilor în puterea sa, nu ar cere libertate pentru a fi acceptată. De aceea taina Golgotei înseamnă taina libertății. Fiul lui Dumnezeu a trebuit să fie răstignit de puterile acestei lumi pentru ca libertatea spiritului uman să fie sancționată. Actul credinței este un act de libertate, de denudare liberă a lumii celor nevăzute. Pe Hristos, ca Fiu al lui Dumnezeu, care șade la dreapta Tatălui, îl vedem doar pentru actul credinței libere. Credinciosul liber în spirit vede învierea Răstignitului întru Slavă. Necredinciosul, născut și apăsat de lumea celor văzute, vede doar osînda rușinoasă a tîmplarului Iisus, doar nașterea și moartea celui care s-a crezut adevăr dumnezeiesc. Aici se ascunde întreaga taină a creștinismului. De fiecare dată cînd în istoria creștină s-a încercat să se primenească adevărul Răstignitului, ce se adresează libertății spiritului în haina adevărului autoritar, coercitiv, al spiritului — a avut loc o substituire a tainei fundamentale a creștinismului. Ideea autorității în viața religioasă se opune tainei Golgotei și Răstignirii. În felul acesta se vrea a preschimba Răstignirea într-o putere coercitivă a lumii. Pe această cale Biserica acceptă mereu statul, sabia cezarului. Rînduiala bisericească începe să capete un caracter juridic, viața Bisericii se supune unor norme juridice înrobitoare. Nu înseamnă asta că Hristos trebuie să se coboare de pe cruce pentru a putea crede în El ? Iraționalul crucii, taină a adevărului răstignit, nu este o probă, nici o constrîngere logică sau juridică. Caracterul juridic și rațional al adevărului lui Hristos duce libertatea în constrîngere. Dostoievski rămîne credincios adevărului răstignirii, religiei Calvarului, adică religiei libertății. Iar destinul istoric al creștinismului a conturat această nouă credință. Creștinismul lui Dostoievski este unul nou, deși

rămîne credincios adevărului inițial creștin. În înțelegerea libertății creștine, Dostoievski a depășit oarecum granițele ortodoxiei istorice. Desigur, pentru conștiința pur ortodoxă, el este mai acceptabil decît pentru conștiința catolică, dar și pravoslavnicia conservatoare ajunge să se înspăimînte de revoluționarismul spiritual al lui Dostoievski, de libertatea spirituală nemărginită. Asemenea marilor genii, Dostoievski e mai presus de toate. Conștiința religioasă medie dezvăluie doar platitudine. Ecumenismul conștiinței religioase înseamnă calitate, el nu are nimic comun cu cantitatea, cu colectivismul și se poate întîlni doar la puțini oameni. Un geniu religios poate să exprime mai bine calitatea ecumenicității, decît un colectiv în sensul cantitativ al cuvîntului. Așa se întîmplă întotdeauna. Dostoievski a fost unicul care a perceput conștiința libertății creștine, cantitatea fiindu-i împotrivă. El deținea însă calitatea ecumenicității. În înțelegerea libertății, Dostoievski se apropie de Homiakov [30] care, de asemenea, s-a ridicat deasupra conștiinței ortodoxe oficiale. Ortodoxismul celor doi se deosebește de cel al mitropolitului Filaret [31] sau al lui Teofan Zatvornic.

Duhul Marelui Inchizitor se poate manifesta deopotrivă la „dreapta" extremă și la „stînga" extremă. Ideile Marelui Inchizitor sînt preluate de revoluționari și socialiști, de Piotr Verhovenski și de Șigaliov. Acesta din urmă „propune, ca o soluție finală a problemei, diviziunea omenirii în două părți inegale. O a zecea parte capătă libertatea personală și dreptul neîngrădit asupra celorlalte nouă zecimi ale omenirii. Aceste nouă zecimi trebuie să-și piardă personalitatea și să se transforme într-un fel de turmă și, printr-o supunere nelimitată, să atingă, pe calea regenerării succesive, o stare de inocență primitivă, un fel de rai primitiv, deși vor trebui totuși să lucreze". Șigaliov, asemenea Marelui Inchizitor, era un „fanatic al omeniei". Pentru revoluționarul Șigaliov (la fel ca și pentru Marele Inchizitor) „robii trebuie să fie egali ; fără despotism nu a existat nici libertate, nici egalitate, dar în turmă trebuie să existe egalitate". Egalitatea e posibilă doar în cadrul despotismului. Cînd societatea năzuiește spre egalitate, ea trebuie să treacă în mod inevitabil prin despotism. Tendința către egalitate, spre fericire și ghiftuială pentru toți, va conduce la o inegalitate uriașă, la o dominare tiranică a unei minorități infime asupra majorității. Dostoievski a înțeles și a exprimat superb acest

lucru. În „Legenda despre Marele Inchizitor“ a avut în vedere mai degrabă socialismul, decît catolicismul. Dominarea teocrației papale și periculoasele ei erezii sînt de domeniul trecutului. Viitorul stat al Marelui Inchizitor nu e legat de catolicism, ci colcăie de ateism și socialism materialist. Socialismul este supus celor trei ispitiri refuzate de Hristos în pustie ; renunță la libertatea spiritului în numele fericirii și liniștii milioanelor de oameni. Mai înainte de orice, îl ademenește transformarea pietrelor în pîini. Dar, dacă pietrele pot fi prefăcute în pîini, prețul pierderii libertății spiritului uman este nepermis de mare. Socialismul abordează împărăția lumii acesteia și i se înclină. Dar împărăția lumii se realizează pe aceeași cale, a renunțării la libertatea spiritului. Sistemul socialismului, ca religie opusă creștinismului, este leit sistemului Marelui Inchizitor, bazat pe necredința în Adevăr și Rost. Dar, dacă nu există Adevăr și Rost, atunci rămîne un singur motiv : compătimirea maselor, dorința de a le dărui o fericire fără noimă în efemera clipă a vieții pămîntene. Firește, e vorba de socialismul ca o nouă religie, nu ca un sistem de reforme sociale sau de organizare economică, sistem care, poate, că e mai aproape de adevăr.

Marele Inchizitor e plin de compătimire față de oameni, în felul său e democrat și socialist. El se simte ademenit de răul care a luat chipul binelui. Ademenirea e de natură antihristică. Temelia antihristică nu se vede imediat, nu e grosieră, e un rău de tip nou, amăgitor, rafinat, se prezintă întotdeauna sub masca binelui. Răul antihristic seamănă întotdeauna cu binele creștin, există mereu pericolul amestecului, al substituirii. Chipul binelui începe să se dedubleze. Chipul lui Hristos încetează să se contureze clar, se confundă cu cel al Antihristului. Apar oameni cu idei dedublate. Întreaga creație a lui Merejkovski reflectă în sine această confuzie a imaginilor lui Hristos și a Antihristului, permanenta lor substituire. Dostoievski a prevăzut o astfel de ofensivă asupra spiritului uman. Ispitirea antihristică apare atunci cînd omul ajunge în drumul său la capătul dedublării. Atunci pojghița sufletească devine instabilă, vechile criterii obișnuite nu-i mai ajung, nu se mai înfiripă altele noi. Există un punct de coincidență între trăsăturile spiritului antihristic din „Legenda despre Marele Inchizitor“ și din alte locuri ale creației dostoievskiene, și între cele din „Povestirea despre Antihrist“ a lui Vladimir Soloviov. Și la Soloviov, Antihristul este

iubitor de oameni și socialist, și la el acesta ispășește cele trei ispitiri și vrea să-i fericească pe oameni, să clădească raiul pe pămînt, asemeni lui Șigaliov și Marelui Inchizitor. Aceeași ipostază a spiritului antihristic care în minunatul roman al scriitorului catolic britanic Bensen „Domnul lumii acesteia". Romanul lui Bensen afirmă că nu toți catolicii sînt ispitiți de spiritul Marelui Inchizitor. Întîlnim la Bensen aceleași premoniții și previziuni ca și la Dostoievski și Soloviov.

Ampla dialectică a lui Dostoievski se bazează pe opoziția Dumnezeu-om și om-Dumnezeu, Hrist și Antihrist. Destinul omului se manifestă în conflictul unor principii polare divino-umane și umano-divine, hristice și antihristice. Descoperirea ideii omului-Dumnezeu aparține lui Dostoievski. Ea capătă acuitate deosebită în portretul lui Kirillov. În cazul său penetrăm adînc în Apocalipsă. Aici se pune problema capitală a destinului uman. „Va exista un om nou, fericit și mîndru, zice Kirillov, parcă delirînd. Cel căruia îi va fi indiferent dacă trăiește sau nu, acela va fi omul nou. Cine va birui suferința și frica va fi el însuși zeu. Iar Dumnezeu nu va mai fi". „Dumnezeu este suferința fricii de moarte. Cine va birui suferința și frica, el însuși va deveni Dumnezeu. Atunci va fi o viață nouă, un om nou, totul nou". „Omul va fi zeu și va fi reevaluat din punct de vedere fizic. Și lumea va fi reevaluată, și faptele, și ideile, și toate sentimentele". „Cine va reuși să se ucidă pe sine, acela e Dumnezeu. Acum oricine va putea face ca să nu mai existe Dumnezeu, să nu mai existe nimic altceva". Kirillov nu crede într-o viitoare viață veșnică, ci în eternitatea de aici, cînd „timpul se oprește brusc și va fi etern". Timpul „se stinge în minte". „Lumea contenește" pentru cel care va fi „om-Dumnezeu". „Dumnezeu-om ?" — întreabă iarăși Stavroghin. „Om. Dumnezeu" — răspunde Kirillov, „aici e deosebirea". Calea umano-divinului caracterizează experimentul spiritual kirillovian. În acest scop, printr-un act arbitrar al voinței de sine, se jertfește pe sine, se sinucide. Moartea lui Kirillov nu înseamnă moartea pe cruce, nu e Calvarul aducător al mîntuirii. În totul, această moarte e opusă celei a lui Hristos. Hristos a săvîrșit voința Tatălui. Kirillov își înjghebează o voință proprie, își comunică liberul arbitru. Pe Hristos îl răstignesc cei răi. Kirillov se ucide pe sine. Hristos descoperă viața veșnică în altă lume. Kirillov vrea să afirme viața veșnică de aici. Calea lui

Hristos se așterne dinspre Golgota către Înviere, către biruința asupra morții. Calea lui Kirillov se încheie în moarte și nu cunoaște Învierea. Moartea triumfă asupra omului-Dumnezeu. Omul vrea să fie antipodul Dumnezeului-om, o forță polară a Sa și, totodată, asemănător Lui. Prin Kirillov, Dostoievski arată cele din urmă limite ale umano-divinității, impasul lăuntric al ideii de om-Dumnezeu. Kirillov e la fel de curat și ascet ca și Marele Inchizitor. Experimentul are loc într-o atmosferă pură. Calea omului este aceea a dedublării ce duce spre omul-Dumnezeu, Dostoievski dezvăluind dezastrul lăuntric al acestuia.

*

* *

Ideile religioase pozitive ale lui Dostoievski, concepția sa originală asupra creștinismului, trebuie căutate în primul rînd în „Legenda despre Marele Inchizitor". Aici Dostoievski e mai genial decît în personaje precum Zosima și Aleoșa sau în preceptele din „Jurnalul scriitorului". Chipul lui Hristos se înrudește cu cel al nietzscheanului Zarathustra : același spirit al libertății, aceeași înălțime, amețitoare, același aristocratism al spiritului. În înțelegerea dostoievskiană asupra lui Hristos nu au fost remarcate pînă acum trăsături precum identificarea lui Hristos cu libertatea spiritului accesibilă doar pentru puțini. Această libertate a spiritului este posibilă fiindcă Hristos refuză orice fel de putere asupra lumii. Voința de putere privează de libertate și pe cel care domină, și pe cel care este dominat. Hristos nu cunoaște decît puterea iubirii, e singura putere tangentă cu libertatea. Religia lui Hristos este religia libertății și iubirii, a iubirii libere întru Dumnezeu și oameni. Cît de puțin seamănă această cale cu cele pe care creștinismul a încercat să le înfăptuiască în lume ! Nu numai catolicismul conservator, dar și ortodoxismul conservator întîmpină greutăți în a-l recunoaște pe Dostoievski ca aparținîndu-le. În el a acționat o matrice profetică, o nouă revelație a creștinismului, lui i-a fost hărăzit să depășească limitele creștinismului istoric. Ideile pozitive pe care le-a profețit în „Jurnalul scriitorului" nu exprimă întreaga profunzime și noutate. În jurnal e exoteric, se acomodează cu nivelul conștiinței medii. Ca să-i înțelegi în profunzime ideile religioase, trebuie să te adresezi conștiinței apoca-

liptice. Creştinismul lui Dostoievski e apocaliptic, nu istoric. Tema apocaliptică nu se poate înghesui în cadrul limitat al creştinismului istoric. Zosima şi Aleoşa, de care Dostoievski leagă ideile sale religioase pozitive, nu pot fi socotiţi deosebit de reuşiţi din punct de vedere artistic. Chipul lui Ivan Karamazov este mai viguros, mai convingător, din întunericul lui iradiază lumina intensă. Nu întîmplător Dostoievski renunţă la Zosima chiar la începutul romanului. Nu ar fi putut să-l prezinte de-a lungul întregului roman. Totuşi, în Zosima a reuşit să sădească germenii noului său creştinism. Bătrînul Zosima nu reprezintă tipul tradiţional al stareţului, nu se aseamănă bunăoară cu stareţul Ambrozie de la Optina, cei de aici nerecunoscîndu-l de altfel pe Dostoievski ca fiind de-al lor. Zosima a străbătut acea cale tragică pe care Dostoievski călăuzeşte omul. El a înţeles bine „puterea Karamazovilor" din om şi a putut răspunde noilor frămîntări ale omului la care nu puteau să dea soluţii stareţii de tip tradiţional. El se adresează deja bucuriei învierii Stareţul Sihăstriei Optina nu ar fi putut să spună : „Fraţilor, nu pregetaţi, cuprinşi de spaimă în faţa ticăloşiei oamenilor ; iubiţi-i aşa ticăloşi cum sînt, căci astfel iubirea voastră va fi după chipul şi asemănarea iubirii lui Dumnezeu, ridicîndu-se pe culmea cea mai înaltă a dragostei pămînteşti. Iubiţi toată plăsmuirea Ziditorului acestei lumi, în întregimea ei, precum şi fiecare grăunte de nisip în parte. Căutaţi cu drag la fiecare frunzuliţă, la fiece rază de soare. Iubiţi dobitoacele necuvîntătoare şi firul de iarbă, iubiţi orice lucru neînsufleţit. Iubind, veţi înţelege taina divină ce se ascunde în toate şi, deslusind-o, odată pentru totdeauna, cu fiecare zi vi se va arăta tot mai lămurit". „Cu dragă inimă să te aşterni la dragoste şi, fără istov, iubeşte pe toţi şi pe toate, şi inima ta să fie răpită în slavă prin rugăciune. Scaldă pămîntul cu lacrimile bucuriei tale şi scumpe să fie lacrimile acestea pentru tine. Nu te ruşina de răpirea ce te-a cuprins, dimpotrivă, preţuieşte-o ca pe un har ceresc, har fără seamăn, de care numai cei aleşi se împărtăşesc". Stareţului Ambrozie îi e complet străin extazul de mai sus, mesajul unui pămînt mistic, al unei noi firi umane. Mai degrabă s-ar putea căuta asemuiri cu Sfîntul Francisc de Assisi, un geniu religios ce a depăşit graniţele tipului oficial de sacralitate. Dar ţinutul Umbriei se deosebeşte mult de pămîntul rusesc pe care încolţesc altfel de flori. Floarea sacralităţii uni-

versale, ce odrăslește pe pămîntul umbrian, nu are egal. Zosima este doar expresia previziunilor lui Dostoievski ; nu și-a găsit o reflectare artistică pe deplin adecvată. Noua sacralitate trebuie să se plăsmuiască după ce omul străbate o cale tragică. Zosima apare după omul din subterană, după Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Versilov, după domnia Karamazovilor. Din însuși nucleul puterii Karamazovilor trebuie să se ivească un om nou, să se întrupeze un nou suflet.

Nașterea noului suflet este descrisă în capitolul „Cana Galileii“ din „Frații Karamazov“. Aici adie duhul noului creștinism al lui Ioan. Lumina creștinismului lui Ioan strălucește pentru Aleoșa abia după ce sufletul său e cuprins de obscuritate. Adevărul orbitor de alb al religiei Învierii i se deslușește după ce a trecut prin vama amărăciunii nețărmurite, celebrînd moartea și putreziciunea. Aleoșa este invitat la un ospăț nocturn. Nu-l mai vede pe starețul Zosima în coșciug și nu-i mai simte mirosul descompunerii. „Da, spre el venea uncheașul cel uscățiv, cu obrazul brăzdat de o mulțime de cute subțiri, se îndrepta spre el fericit, rîzînd cu blîndețe... Coșciugul a dispărut ca prin farmec, iar dînsul e îmbrăcat așa cum l-a văzut în ajun, cînd fuseseră cu toții oaspeții lui... Fața era descoperită și ochii îi străluceau... Dar ce s-a întîmplat ? Ce caută printre nuntași, să fi fost și el poftit la nunta din Cana Galileii ?...“ Apoi bătrînul îi spune : „Bem din vinul cel nou, vinul bucuriei proaspete, nețărmurite“. Și, în sufletul lui Aleoșa, Învierea a învins moartea și putreziciunea. El a retrăit noua naștere. „Întraripat, sufletul său era setos de libertate, avea nevoie de spațiu, de tot cuprinsul lumii“. „Pacea statornicită pe pămînt se îngemăna cu cea revărsată din înălțimi, taina gliei se împerechea cu taina stelelor... Aleoșa rămase locului cîteva clipe, neclintit, privind în jur, și dintr-o dată căzu jos, ca secerat. Nu știa de ce îmbrățișează pămîntul, nu înțelegea de ce simte o dorință atît de fierbinte să-și lipească buzele de el, și-l săruta într-una plîngînd, stropindu-l cu lacrimi și jurîndu-i iubire pe veci (...). Si, cu fiece clipă simțea, da, simțea ca aievea, aproape palpabil, coborînd în sufletul său o putere nestrămutată, ca bolta spuzită de stele. Un gînd se statornicea în el temeinic, pentru vecie. Cel ce se așternuse cu fața la pămînt era un tînăr slab, pentru ca în locul lui să se ridice de jos un om care avea să se lupte dîrz toată viața și care era pe deplin conștient de schimbarea petre-

cută cu dînsul, își dădea seama de ea cu toată exaltarea de care era cuprins". Astfel încheie Dostoievski calea rătăcirilor omului. Rupt de natură, de pămînt, omul a fost expediat în iad. La capătul drumului său, el se întoarce la pămînt, la viața naturală, intră în comuniune cu cosmosul necuprins. Dar pentru cel care a străbătut calea liberului arbitru și a revoltei nu există întoarcere naturală spre pămînt. Întoarcerea e posibilă doar prin Hristos și prin Cana Galileii. Prin intermediul lui Hristos omul se întoarce la pămîntul mistic, la patria sa, la edenul naturii divine. Pămîntul este astfel transfigurat, natura la fel. Vechiul pămînt, natura caducă sînt, pentru omul care a cunoscut arbitraritatea și dedublarea, închise. Nu mai există întoarcere în raiul pierdut. Omul accede obligatoriu într-un nou rai. Conflictul între vechiul creștinism sumbru, osificat, întemeiat pe superstiții și noul creștinism luminos este zugrăvit în chipul părintelui Ferapont, dușmanul lui Zosima. Ferapont reprezintă degenerescența și mortificarea ortodoxiei, afundarea acesteia în puterea întunericului. Zosima reprezintă renașterea ortodoxiei, un nou spirit al acesteia. Confuzia Sfîntului Duh cu „duhul sfînt" reprezintă scufundarea definitivă din întunericul conștiinței lui Ferapont. El colcăie de simțăminte urîte împotriva lui Zosima. Aleoșa adoptă creștinismul lui Zosima, al noului spirit, nu al lui Ferapont. Zosima rostește următoarele : „Căci acei care refuză creștinismul și se revoltă împotriva sa în esența lor fac parte din esența lui Hristos și așa rămîn". Aceste cuvinte, monstruoase pentru Ferapont, indică faptul că chipul și asemănarea lui Dumnezeu nu s-au curmat de tot în Raskolnikov, Stavroghin, Kirillov, Ivan Karamazov, că există cale de întoarcere întru Hristos. Prin intermediul lui Aleoșa ei se întorc întru Hristos, în propria lor matrice spirituală.



Dostoievski a fost un scriitor profund creștin, nu cunosc altul mai creștin. Disputele privind creștinismul său se poartă la nivel de suprafață, nu în profunzime. Șatov îi spune lui Stavroghin : „Nu cumva dumneavoastră mi-ați spus că, dacă vi s-ar demonstra matematic că adevărul e în afara lui Hristos, ați fi de acord să rămîneți mai curînd cu Hristos decît cu Adevărul ?" Cuvintele, aparținînd lui Stavroghin, ar putea fi

spuse de însuși Dostoievski și, într-adevăr, ele s-au subînțeles nu o dată. Întreaga sa viață este pătrunsă de relația unică, exclusivă cu Hristos. Și el a fost dintre aceia care ar fi refuzat mai degrabă Adevărul în numele lui Hristos, decît pe Hristos. Pentru el nu a existat Adevăr în afara lui Hristos, sentimentul hristic a fost profund intim. Adîncimea creștinismului său poate fi măsurată mai presus de orice prin raportarea la om și destinul său. O astfel de relație e posibilă numai în cadrul conștiinței creștine. Creația lui Dostoievski este lăuntrică creștinismului, dar e mai mult decît povețele lui Zosima și cele din „Jurnalul scriitorului". Dostoievski dezvăluie ceva ce nu a mai existat în literatura universală: trage concluzia unui antropocentrism creștin. Religia face trecerea spre profunzimea spirituală a omului. Apoi profunzimea spirituală se reîntoarce la om. Faptul e altfel decît în gnoseologia germană, în mistica și idealismul german. În cazul german, chipul omului s-a diseminat în dumnezeire. La Dostoievski chipul omului rămîne chiar și în profunzime. Acest fapt face din autorul Karamazovilor un creștin profund. Metafizica creștină dostoievskiană trebuie căutată mai presus de toate în „Legenda despre Marele Inchizitor", o beznă fără fund insuficient pătrunsă. Legenda este o adevărată revelație a libertății creștine.



Dostoievski a fost vestitorul ideii teocratice pravoslavnice originale, al luminii de la Răsărit. În „Frații Karamazov" se profilează o ideologie teocratică, iar gînduri răzlețe despre ea sînt împrăștiate în tot cuprinsul „Jurnalului scriitorului". Această teologie teocratică pare unora esențială între ideile lui Dostoievski. Așa să fie? În ideologia teocratică dostoievskiană nu există nimic deosebit de original, ba, mai mult, există multe contradicții cu ideile sale religioase de bază profund originale. Ideea teocratică este, în esența sa testamentară, o idee iudaică, interpretată mai apoi în spirit roman. Această idee este legată de cunoașterea divină din Vechiul Testament. Teocrația nu poate să fie nicidecum coercitivă. Teocrația liberă (sintagma aparține lui Vladimir Soloviov) este *contradictio in adjecto.* Toate teocrațiile istorice, antecreștine și creștine, au fost coercitive,

au constituit un amestec a două planuri ale existenței, a două rînduieli: cerească și pămîntească, spirituală și materială, ecleziastă și statală. Ideea teocrației se află într-un inevitabil conflict cu libertatea creștină, e un refuz al libertății. În „Legenda despre Marele Inchizitor“ Dostoievski dă ultimele și cele mai puternice lovituri falsei idei teocratice a raiului pămîntesc, ca denaturare a ideii teocratice. Libertatea lui Hristos este posibilă doar în cazul renunțării la pretențiile puterii pămîntești. Însă teocrația presupune inevitabil stăpînirea pămîntească. În ideea teocratică dostoievskiană se amestecă elemente eterogene, vechi și noi. Rămîne falsa pretenție a Bisericii, pretenție de sorginte iudeo-romană, de a rămîne o împărăție în lumea aceasta, rămîne ideea fatalistă a Sfîntului Augustin, care trebuie să ducă la domnia Marelui Inchizitor. De falsa idee teocratică la Dostoievski se leagă și relația denaturată cu statul, recunoașterea insuficientă a valorii independente a statului (nu cel teocratic, ci cel laic) care se justifică religios din interior, nu din exterior, imament, nu transcendental. Teocrația trebuie să accepte inevitabil coerciția, trebuie să nege libertatea spiritului, libertatea conștiinței, dar în raport cu statul ea închide în sine o înclinație spre anarhie. Acest fals anarhism și lipsa dorinței de a vedea rostul religios al statului independent l-au caracterizat pe Dostoivski. Trăsătura e tipic rusească, poate că ascunde o oarecare boală rusească. În starea de spirit apocaliptică se oglindește originalitatea spiritului rus, de ea se leagă sensibilitatea față de viitor. Dar în starea apocaliptică rusă există și ceva nesănătos, o insuficiență a vigorii spirituale. În ciuda profețiilor lui Dostoievski, starea apocaliptică a poporului rus nu l-a ferit de ispitirea răului antihristic. „Inteligheția“, dar și „norodul“ au pășit prea ușor pe calea celor trei ispitiri, au refuzat libertatea primordială a spiritului. Dostoievski a fost sursa spirituală a curentelor religios-apocaliptice din Rusia. De numele lui se leagă și toate formele de neocreștinism. El a fost cel ce a dezvăluit noi seducții care pîndesc asemenea curente apocaliptice ale gîndirii ruse, a prevăzut apariția răului atît de rafinat încît e greu de recunoscut. Dar el însuși nu a fost pe deplin liber față de aceste seducții. Ceea ce rămîne peren este însă orizontul deschis de Dostoievski: adevărul despre om, despre destinul și libertatea lui.

DOSTOIEVSKI ŞI NOI

Istoria spirituală şi intelectuală a Rusiei secolului al XIX-lea se scindează prin apariţia lui Dostoievski. El a marcat noul tip spiritual ivit în Rusia. Între slavofili, idealiştii anilor '40, şi curentele spirituale ale începutului de secol XX, se interpune o revoluţie spirituală — creaţia dostoievskiană. O catastrofă lăuntrică ne desparte de anii '40. Am intrat în altă dimensiune, neştiută de oamenii acelei epoci fericite şi liniştite. Noi ţinem nu numai de o nouă epocă istorică, dar şi de altă epocă spirituală. Sensibilitatea noastră asupra lumii a devenit catastrofică. Dostoievski ne-a inoculat-o. Şi alţii au avut idei şi credinţe comune, dar nu acea sensibilitate catastrofică dostoievskiană, care, mai apoi, va cuprinde pe alţii precum, de pildă, prinţul Evgheni Trubeţkoi [32]. Oamenii anilor '40 trăiau încă în ritmul naturii, simţeau sub picioare solul ferm, chiar şi în acele cazuri cînd se revendicau de la idealismul visător şi romantic. În sufletul lor nu se formaseră încă fisuri. Odoevski [33] şi Stankevici [34] sînt la fel de puţin apropiaţi de omul epocii lui Dostoievski ca şi slavofilii. Slavofililor şi „occidentalilor", învrăjbiţi unii împotriva altora, le-a fost mai uşor să se înţeleagă reciproc decît oamenilor epocii cu cei din epoca inaugurată de Dostoievski. Un om poate să creadă în Dumnezeu, altul să nu creadă, unul poate să fie patriot, altul — partizan al Occidentului ; totuşi, şi unii şi alţii pot să aparţină unei aceeaşi formaţie spirituală, să aibă aceeaşi structură. Cei care s-au împărtăşit din spiritul dostoievskian şi-au modificat structura sufletească. Sufletele încercate de Dostoievski se raportează la un viitor sinistru şi misterios, sînt străbătute de şuvoaie apocaliptice, în ele are loc o translare dinspre media sufletească spre marginile sufletului, spre extreme. Aceste suflete străbat o zonă a dedublării pe care n-au cunoscut-o cei din anii '40, mult mai armonizaţi, cunoscînd întristarea şi melancolia, căci nu întîlni-

seră niciodată *alter-ego*-ul, demonul, nu-și puseseră încă problema Antihristului. Oamenii anilor '40, ca și cei ai anilor '60, nu trăiau încă într-un mediu apocaliptic, nu ajunseseră la extrem, nu-și puneau problema sfîrșitului. Cuvîntul „apocaliptic" poate fi luat și în sens psihologic, iar atunci trebuie să fie acceptat și de cei care refuză sensul său religios-dogmatic. Nimeni nu poate să nege că la Dostoievski totul este învăluit într-o atmosferă de apocalipsă. În această atmosferă, autorul Karamazovilor a exprimat o componentă fundamentală a spiritului rus.

Oamenii anilor '40 erau umaniști și idealiști. În ortodoxismul slavofililor se simte același puternic curent umanist. Firește, în remarcabila sa concepție despre Biserică, Homiakov a fost un umanist creștin. Dostoievski marchează criza umanismului idealist și materialist, fapt important nu numai în plan rusesc, ci și pe plan mondial. Se modifică radical relația față de problematica omului. Dacă umanismul se raporta la omul tridimensional, Dostoievski a schițat deja ființa cvadridimensională. În noua dimensiune, omul denudează fundamentul său irațional, care răstoarnă adevărurile umanismului. În el se dezvăluie noi lumi și se redimensionează întreaga perspectivă. Umanismul nu a măsurat întreaga profunzime a naturii umane, și asta nu numai umanismul materialist, plat, dar și cel idealist, mai profund, chiar și cel creștin. Umanismul avea un caracter blînd și se complăcea în propria-i stare. Dar realismul vieții și realitatea naturii umane sînt mult mai tragice, includ în sine contradicții mai mari decît își imaginează conștiința umanistă. După Dostoievski nu mai pot exista idealiști în vechiul sens al cuvîntului, nu poate să mai existe „Schiller". Sîntem condamnați în chip fatal să fim realiști tragici. Acest realism definește epoca spirituală care s-a inaugurat după Dostoievski. El presupune o responsabilitate uriașă pe care generațiile ulterioare cu greu au putut să și-o asume. „Problemele blestemate" au devenit existențiale : despre viață și moarte, despre destinul individual și general. Totul a devenit prea serios, iar dacă generația literară, care a oglindit căutările spirituale la începutul de secol XX, nu se prezintă la înălțimea spirituală necesară, dacă uneori există o insuficiență de natură morală, faptul se datorează tocmai caracterului prea serios și prea real în sensul ontologic al cuvîntului. Scriitorii și gînditorii anilor '40 nu au fost puși în fața unor imperative atît de violente.

*
* *

Cînd, la începutul secolului al XX-lea, în Rusia au izbucnit noi curente idealiste și religioase, ce au rupt cu pozitivismul și materialismul filosofiei tradiționale a intelectualității radicale, acestea au intrat sub semnul lui Dostoievski. Rozanov[35], Merejkovski, „Noua Cale", neocreștinii, Bulgakov[36], neoidealiștii, Șestov[37], Belîi, V. Ivanov[38] — toți sînt racordați la Dostoievski, zămisliți din spiritul său, toți încearcă să rezolve problemele puse de el. Oamenii noului spirit dezvăluie o nouă lume, ascunsă generațiilor precedente. În gîndirea și literatura rusă începe era „dostoievskianismului". Influența lui Dostoievski a fost mai puternică și mai profundă decît cea a lui Tolstoi, deși acesta din urmă poate că s-a evidențiat mai repede. Tolstoi este mult mai accesibil față de Dostoievski, ți-l poți face mult mai ușor mentor, e mai moralist decît Dostoievski. Însă ideea metafizică rusă, complexă și subtilă, curge prin albia brăzdată de Dostoievski. Totul pornește de la el. Se pot stabili două straturi ale sufletului, două tipuri de suflet : unul favorabil pentru percepția spiritului tolstoian, celălalt — pentru percepția spiritului dostoievskian. Cei cărora le place factura spirituală tolstoiană pricep mai greu pe Dostoievski. Oamenii tipului tolstoian nu numai că nu-l înțeleg pe Dostoievski, dar au și o adevărată aversiune față de el. Sufletele aflate mai apropiate de monismul[39] și raționalismul fără asperități tolstoian nu pot înțelege contradicțiile tragice ale lui Dostoievski. Spiritul lui Dostoievski sperie și pare necreștin, ba chiar antihristic. Tolstoi, ne apare ca un adevărat creștin, credincios preceptelor evanghelice, fiindu-i străină, ca nimănui altcuiva, însăși ideea mîntuirii, lipsindu-i total sentimentul intim al lui Hristos. Dostoievski, care a avut un sentiment deosebit al lui Hristos și iubire față de El și a înțeles taina mîntuirii, a putut părea un scriitor întunecat, sinistru, necreștin, odată ce a destăinuit beznele satanice. Avem de a face cu două voințe superioare, două percepții ale ființei. În orice caz, pentru gîndirea creatoare religioasă, Tolstoi n-a reprezentat mai nimic, în timp ce Dostoievski a fost inimaginabil de fecund. Toți, Șatov, Kirillov, Piotr Verhovenski, Stavroghin, Ivan Karamazov, au apărut în secolul XX. În timpul lui Dostoievski ei nu făceau parte din realitate, au constituit doar

o previziune, o proorocire. În prima revoluție rusă ca și în cea de a doua, marea revoluție, s-au revelat motivele lui Dostoievski, ascunse și inexplicabile în anii '70. S-au deslușit astfel limitele religioase ale spiritului revoluționar rus, caracterul apocaliptic al revoluționarilor ruși. Revoluția rusă ni l-a apropiat și mai mult pe Dostoievski. În vreme ce alți mari scriitori s-au arătat a fi creatori ai epocii prerevoluținare, Dostoievski trebuie să fie recunoscut ca scriitor al epocii revoluționare. El a scris permanent despre revoluție ca fenomen al spiritului. Dostoievski a fost un adevărat fenomen al spiritului, proorocind prăbușirea Rusiei în neant. În el însuși a existat o atracție abisală. Cu el a început era „problemelor blestemate", era „psihologiei" abisale, era individualismului subteran și revoltat, care a rupt-o cu viața stagnantă și a prevestit celălalt pol, al colectivismului revoltat și impersonal. Toate acestea au loc în interiorul curentelor revoluționare, aici sînt în contact Șatov și Piotr Verhovenski. Stavroghin și Kirillov, Ivan Karamazov și Smerdeakov. Dostoievski a văzut prototipurile ideale. „Psihologia" lui Dostoievski nu rămîne niciodată la suprafața vieții trupești și sufletești. În sensul îngust și corect al cuvîntului, Tolstoi a fost un psiholog mai bun decît Dostoievski. Autorul Karamazovilor a fost un pneumotolog, întotdeauna „psihologia" lui se cufundă pînă la viața spiritului, nu a sufletului, pînă la întîlnirea cu Dumnezeu și diavolul. Trăim de mult în era cînd nu mai sînt interesante problemele „psihologice", ci acelea despre Dumnezeu și diavol, problemele capitale. Destinul instituțiilor și al revoluției noastre stau sub semnul soluționării problemelor lui Dumnezeu și diavolului. Dostoievski nu numai că deschide era „psihologiei" (aceasta e doar o trăsătură superficială), dar ne scoate din cercul vicios al psihologismului, călăuzind conștiința noastră către probleme capitale, ultime. Lev Șestov greșește cînd îl consideră pe Dostoievski exclusiv un psiholog al subteranului. Psihologia subterană la Dostoievski reprezintă doar o porțiune a căii spirituale umane. Dostoievski nu ne lasă pradă cercului vicios al psihologiei subterane, iese din acest cerc.

Dostoievski nu este numai un mare creator psiholog, nu în asta trebuie căutată originalitatea profilului său spiritual. Dostoievski este un mare gînditor, e cel mai mare metafizician rus. Toate ideile noastre metafizice ne vin de la Dostoievski care trăiește în vîlvătaia pătimașă a ideilor. E contagiat de aceste

idei, pătrunde în vîrtejul lor. Ideile lui Dostoievski constituie pîinea spirituală cea de toate zilele. Fără ele nu se poate trăi. Nu se poate trăi nerezolvînd problema lui Dumnezeu și a diavolului, a nemuririi, libertății, răului, a destinului omului și umanității. Soluționarea lor e vitală, nu e un lux oarecare. Dacă nu există nemurire, nu merită să trăiești. Ideile la Dostoievski nu sînt abstracte, ci concrete, ele trăiesc. Metafizica este și ea concretă. Dostoievski ne-a învățat acest caracter concret și existențial al ideii. Am vrea să punem și să rezolvăm problemele „metafizice" în același spirit în care le-a pus și rezolvat Dostoievski. „Metafizica" lui ne este mai apropiată decît „metafizica" lui Vladimir Soloviov. Poate că unicul rost al menținerii „metafizicii" este acela pe care îl are la Dostoievski. Soloviov a fost abstract, nu a atins adevărul concretului. S-a situat în proximitatea lui Dostoievski, a coincis în idee cu el în „Povestire despre Anthrist". Însă avem de a face cu un caz paralel, nezămislit de duhul lui Dostoievski. În fantezia creatoare dostoievskiană a viețuit Rozanov, poate cel mai mare scriitor rus al ultimelor decenii. Chiar și admirabilul stil rozanovian provine din stilul în care vorbesc anumite personaje dostoievskiene. Rozanov are același spirit al concretului, aceeași vitalitate a metafizicii ca și Dostoievski. A abordat temele lui Dostoievski, dar abordarea lui stă mărturie pericolelor care te pîndesc urmînd spiritul lui Dostoievski. Uneori prin gura lui Rozanov a filosofat însuși Feodor Pavlovici Karamazov, reușind să se înalțe pînă la un anume patos genial. Lipsa totală a oricărei autodiscipline a spiritului la Rozanov arată că influența poate să fie moleșitoare. Ideologia lui Merejkovski a germinat și ea în duhul lui Dostoievski, e inclusă deja în „Cana Galileii" și în cugetările lui Dostoievski despre Dumnezeu-omul și omul-Dumnezeu. Însă Dostoievski nu i-a putut ajuta lui Merejkovski să găsească criteriile de a deosebi pe Hristos de Antihrist, lăsîndu-l înnodat în idei dedublate. Astfel se poate pune întrebarea : poate Dostoievski să fie spiritus rector ?

*

* *

Sîntem moștenitorii spirituali ai lui Dostoievski, dar el nu ne este mentor în sensul strict al cuvîntului. E cu neputință să calci pe urmele lui Dostoievski, să trăiești à la Dostoievski.

E greu de tras foloase din această cale. „Spiritul lui Dostoievski" tăinuieşte în sine inestimabile comori dar și mari primejdii. În sufletul rus există tentaţia arderii pe propriul rug, pericolul extincţiei prin beatitudine. Sufletul rus are un slab instinct de autoconservare spirituală. Căci nu e cu putinţă să doreşti tragedia, să o propovăduiești, nu e cu putinţă să experimentezi dedublarea. Tragedia omului revelată de Dostoievski poate fi suportată și înnobilată prin diferite încercări, dar a le considera drept o cale în viaţă este inadmisibil. Stihia extatică, dionisiacă, cea care dă naștere tragediei, trebuie să fie luată în seamă ca un dat, un principiu de bază al existenţei prin care se manifestă destinul uman. Dar nu se poate apela la stihia dionisiacă, nu se poate să-i dai un caracter normativ. E primejdios şi imposibil să-l interpretezi pe Dostoievski după norme. Important este să stabilești o relaţie autentică în raport cu el. Creaţia dostoievskiană nu ne arată numai uriașele capacităţi spirituale ale poporului rus, ci și faptul că acest popor este spiritualiceşte bolnav. Poporul rus, excepţional înzestrat din punct de vedere spiritual, poate fi mai greu disciplinat spiritual comparativ cu popoarele Occidentului. Dostoievski nu indică procedeele de autodisciplinare a spiritului, căile de conturare a profilului sufletesc, de înfruntare pieptişă și bărbătească a sufletului structural feminin. Ruşii au o insuficienţă de caracter, trebuie recunoscut acest defect naţional. Problema principală constă în elaborarea caracterului moral, a virilităţii spirituale. Ne ajută oare Dostoievski să elaborăm o autonomie reală a spiritului, să ne eliberăm de orice sclavie spirituală ? M-am străduit să arăt că patosul libertăţii a fost patosul real al lui Dostoievski. El nu a învăţat însă cum să-și dobîndească propria libertate spirituală și autonomie morală şi spirituală, cum să se elibereze pe sine şi să descătușeze poporul său de sub puterea elementelor inferioare. Nu a fost Învăţător al libertăţii, deși a considerat libertatea un element primordial al vieţii. Tragedia dionisiacă, dedublarea, abisul, par a fi singurele căi pentru om. Drumul spre lumină şerpuieşte prin întuneric. Măreţia lui Dostoievski constă în faptul că ne-a arătat lumina iradiind din întuneric. Dar sufletul rus e înclinat să se scufunde în hăul întunericului și să rămînă acolo cît poate mai mult. Ieșirea din neant e chinuitoare, caracterul stihial apasă asupra sufletului. Rușii au sentimentul exacerbat al individului și al destinului individual, se caracterizează

prin neputința de a-și menaja persoana în fața torentului pasional dionisiac, o neputință de a-și închega forma pasiunii. Prin Dostoievski s-au desăvîrșit revelațiile spiritului rus și universal. Însă autorul Karamazovilor nu exprimă maturitatea virilă a spiritului dominînd stihia sufletească și disciplinînd-o, subordonînd-o unui scop superior. În Rusia spiritul plutește încă în spontaneitatea haotică a sufletului. Faptul se răsfrînge și asupra lui Dostoievski. După o culme a spiritului național — l-am numit pe Dostoievski — Rusia nu are conștiință de sine matură și sănătoasă. Nu s-a desăvîrșit ceea ce pentru germani a făcut Fichte și adepții săi. Acest fapt s-a răsfrînt în mod fatal asupra revoluției ruse. Pe de o parte, Dostoievski a valorificat excepțional elementul primordial al personalității, a fost un fanatic al obîrșiilor individului — aceasta fiind latura lui cea mai puternică. Pe de altă parte, un rol important îl au principiile ecumenismului și colectivismului. Narodnicismul religios dostoievskian a însemnat tentația colectivismului, care paralizează principiul responsabilității individuale, al disciplinei spirituale. Ideea ecumenică a însemnat deseori o idealizare înșelătoare a poporului rus, o idealizare a colectivului ca purtător al spiritului. Iar poporul rus este deficitar, în primul rînd, la capitolul responsabilității individuale, al autodisciplinei și autonomiei spirituale. Însănătoșirea poporului rus o poate aduce doar reforma spirituală. Abordînd această sarcină, Dostoievski ajută la înfăptuirea ei doar pe jumătate, cealaltă jumătate este ispitită de narodnicism și colectivism, altfel spus, el împiedică înfăptuirea acesteia. Prin Dostoievski și-a găsit expresie aversiunea rusă pentru cultura medie. Dostoievski a fost o culme a culturii ruse. Însă o culme care a marcat criza mondială a culturii. Iar toate curentele care au luat naștere din spiritul lui Dostoievski jalonează criza culturii, căderile ei. Criza culturii și insuficiența ei trebuiau să se resimtă cu deosebită acuitate și asupra claselor culturale. Prin toate valorile ei, cultura reprezintă media, nu e preocupată de limită. Cultura nu însuflețește ființa autentică, ea nu este ontologică, ci simbolică. Criza culturii este criza simbolismului culturii care atinge maximul anume la simboliști. E paradoxal : simbolismul înseamnă dorința fierbinte de a înfrunta simbolismul, transformarea culturii simbolice într-una ontologică în care ar putea fi atinsă ultima realitate, nu simbolurile ultimei realități. Nu simboliștii, ci potrivnicii simbolis-

mului rămîn acei „realiști" ai culturii, ce nu recunosc simbolismul, avînd credința realismului în toate reușitele culturii. De asemenea, criza culturii semnifică dorința arzătoare a ieșirii din medie spre limită. În criza culturii există o tendință apocaliptică. O aflăm la Nietzsche și, în mare măsură, la Dostoievski. Însă starea de spirit apocaliptică, tendința către sfîrșit, raportul potrivnic cu media culturală — sînt trăsături rusești. În aceste trăsături ale mentalității ruse trebuie căutate izvoarele specificului său spiritual, resursele maladiilor spirituale. Negarea culturii medii este o trăsătură primejdioasă și nihilistă a rușilor. Cînd are loc o criză a culturii la o asemenea culme universală, precum Dostoievski, faptul are un cu totul alt sens decît atunci cînd ea se petrece la rușii obișnuiți, cei fără cultură reală, aflați în stadiul de pre-cultură sau semi-cultură. În vreme ce la oamenii cu o cultură superioară, Dostoievski deșteaptă conștiința ontologică și dorința de înălțare de la creația valorilor culturale simbolice la creația ființei autentice, la rușii ce posedă o cultură inferioară, același Dostoievski poate să paralizeze gustul pentru cultură și să consolideze relația nihilistă față de cultură. Întotdeauna pe tărîmul rusesc apocalipsa și nihilismul sînt tangențiale în chip bizar. Ar trebui să fie separate mai tranșant. Rusul își scoate cu dragă inimă orice veșminte culturale ca să apară în esență ființa autentică. În fapt, ființa autentică nu se ivește iar valorile culturale sînt aruncate în haos. Avem nevoie absolută de conștiința faptului că adevărata cultură înseamnă calea spre ființa autentică, iar viața dumnezeiască înseamnă cultura superioară a spiritului. Influența lui Dostoievski este în acest sens păgubitoare pentru ruși. Influența sa a fost dublă. Totuși trebuie să amintim că Dostoievski a reprezentat doar o criză a culturii, fără a fi, asemeni lui Tolstoi, un dușman al culturii. Tendința apocaliptică dostoievskiană s-a îmbinat cu recunoașterea istoriei și a valorilor ei, cu diacronia istorică. În acest mod trebuie să ne simțim moștenitorii spiritului dostoievskian.

*

* *

Dostoievski nu a putut fi mentor al unei discipline spirituale, „dostoievskianismul", ca psihologism rus ; el a învins lăuntric. Însă el a rămas într-un anume sens un mentor — a învățat,

călcînd pe urmele lui Hristos, să reverse lumina în întuneric, să-i descopere chipul lui Dumnezeu în omul decăzut, a învățat iubirea de oameni, respectîndu-le libertatea. Dostoievski ne conduce prin întuneric, dar nu acesta îi este țelul. Creația lui nu lasă de loc impresia unui pesimism sumbru și disperat. Însuși întunericul iradiază lumină. Lumina lui Hristos biruiește lumea, străbate orice întunecimi. Creștinismul lui Dostoievski nu este unul întunecat, ci luminos, este creștinismul lui Ioan. Dostoievski a dăruit multe pentru viitorul creștinismului, pentru triumful Evangheliei, al religiei libertății și iubirii. Creștinismul este în pragul mortificării, din el emană miasme putrede ce otrăvesc izvoarele spirituale ale vieții. Multe lucruri în creștinism nu mai seamănă a organism viu, ci mineral. A intervenit osificarea. Guri moarte rostesc cuvinte moarte din care spiritul a zburat. Spiritul nu vrea să răsufle în sufletele mortificate, osificate religios. Sufletele trebuie să se topească, să se supună celui de al doilea botez de foc pentru ca spiritul să respire din nou. Victoria duhului antihristic în lume, pierderea credinței și avîntul materialismului sînt rezultate secundare și consecințe ale osificării instalate în interiorul creștinismului, al vieții religioase. Creștinismul, metamorfozat în scolastică moartă, în mărturisirea unor forme abstracte, indiferente, supus degenerării clericale, nu poate să fie o putere renăscătoare. În creștinism trebuie să vină vremea odrăslirii, a primenirii spirituale. Dacă este o religie eternă, el trebuie să devină religia vremurilor noi. În el trebuie să înceapă o mișcare creatoare pe care n-a mai simțit-o de mult. Dostoievski dezosifică sufletele, supunîndu-le botezului de foc. În felul acesta, el curăță terenul pentru renașterea creatoare a sufletului, pentru mișcarea religioasă în care se va ivi creștinismul cel viu, nou și veșnic. Mai degrabă Dostoievski poate fi numit reformator religios decît Lev Tolstoi. Tolstoi a dărîmat valorile creștine și a încercat să inventeze o religie proprie. Faptul nu este un merit. Dostoievski nu inventează o nouă religie, rămîne credincios Adevărului etern și tradiției creștinismului. Însă el deșteaptă în creștinism un nou duh, o mișcare creatoare care nu distruge nimic. E gata să recunoască toate vechile formule, în care noul spirit să se includă. El comunică cu viitorul într-o epocă în care creștinismul trăiește aproape exclusiv în trecut. Amintește Apocalipsa rămasă literă moartă în creștinismul istoric. Creația lui Dostoievski este extrem de

fertilă pentru renașterea creștină. Ea are caracter profetic, indică uriașele capacități spirituale ale omului. Totodată, pe această creație și-a pus pecetea dualitatea caracterului rus, reliefînd marile sale posibilități, dar și marile primejdii ale sufletului. Noi toți trebuie să urmăm spiritual moștenirea lăsată de Dostoievski, să ne purificăm lăuntric și să conștientizăm experiența sa.



Astăzi Europa occidentală, intrată în ritmul procesului catastrofic (ale cărui consecințe încă nu se văd), se adresează lui Dostoievski și este mai capabilă să-l înțeleagă. Prin voința destinului, Occidentul a ieșit din starea de autosuficiență burgheză în care, pînă la catastrofa războiului mondial, a sperat, se pare, să trăiască veșnic. Mult timp societatea europeană s-a menținut la periferia ființei, i-a fost suficientă existența exterioară și a vrut să se înscăuneze de-a pururea la suprafața pămîntului. Însă chiar și în bine-clădita Europă, abisul vulcanic iese la iveală. Inevitabil, popoarele Europei se vor trezi într-un adînc spiritual. Peste tot are loc o mișcare dinspre suprafață către profunzime, chiar dacă aceasta este precedată de alte mișcări de suprafață cum sînt războaiele și revoluțiile. Și iată, după catastrofale și calvaruri, simțind chemarea profunzimii spirituale, popoarele Occidentului se îndreaptă, cu mare înțelegere și din necesitate interioară, spre geniul rus și universal care a fost deschizătorul profunzimilor spirituale ale omului, și care a prevăzut inevitabilul catastrofei în lume. Dostoievski este acea valoare supremă care dă sens poporului rus, existenței sale în lume, el e ceea ce va putea arăta acesta la Judecata de Apoi a popoarelor.

NOTE

1 *Pneumatologie* — (gr. *pneuma* — suflu, spirit, *logos* — studiu, știință) — știința fenomenelor spirituale ca o cercetare a principiilor vitale. La stoici *pneuma* e spiritul divin care animă lumea, ordonînd-o.

2 *Concepție asupra lumii* — Am tradus *mirosozerțanie* cînd *concepție asupra lumii,* (evitînd sintagma cu iz stalinist *concepție despre lume),* cînd *contemplare asupra lumii,* o traducere aproape literară : mir-lume, sozerțanie-contemplare, cînd *filosofie* (vezi titlul lucrării), renunțînd la *spirit,* termen care (a se vedea ediția franceză intitulată „L'esprit de Dostoievski") n-are conotațiile din franceză.

3 *„Un talent crud"* — expresie folosită pentru prima oară de N. K. Mihailovski în articolul *Un talent crud,* publicat în revista „Otecestvennîie zapiski" (1882, Nr. 9—10) unde îl acuză pe Dostoievski că nu are ideal și pervertește cititorii, proslăvind cruzimea. Vor lua apărarea lui Dostoievski : Vl. Soloviov, I. S. Aksakov, K. M. Leontiev ș. a. Vezi și cap. III, Libertatea.

4 *Merejkovski, Dmitri Sergheevici* (1865—1941) — filosof și scriitor rus. A promovat teoria unui nou creștinism, teorie preluată critic de Berdiaev. Lucrarea sa *Tolstoi și Dostoievski* este considerată fundamentală în exegeza dostoievskiană.

5 *„Cu arșinul..."* — catren aparținînd lui A. A. Block.

6 *Leontiev, Konstantin* (1831—1891) — filosof moralist rus. Cunoscut prin culegerea de studii *Răsăritul, Rusia și slavitatea* (vol. I—II).

7 *„Sutele negre"* — organizație ultranaționalistă și conservatoare, activă în secolul XIX.

8 *Omul natural* — în romanele sale, Dostoievski face adesea referiri polemice la *omul natural* al lui J.-J. Rousseau.

9 *Soloviov, Vladimir* (1853—1900) — filosof creștin rus, considerat magistru pentru o pleiadă de gînditori care i-au urmat, printre care și Berdiaev. Operă întinsă (10 volume) din care amintim : *Prelegeri despre divino-umanitate* (1878—1881), *Trei convorbiri despre război, progres și sfîrșitul istoriei universale cu anexarea unei scurte povestiri despre Antihrist* (1900). Această din urmă lucrare a apărut, pentru prima dată în românește, în 1992, la Institutul European din Iași.

10 Citatele din opera dostoievskiană urmează în linii generale traducerea românească din *Opere* (11 volume) apărute la Editura pentru Literatură Universală. Pe alocuri, în folosul demonstrației lui Berdiaev, am făcut o traducere proprie, mai aproape de originalul rus.

[11] *Personalism* — curent filosofic avîndu-şi sorgintea în monadologia lui Leibniz, precum şi în filosofia lui Berkeley şi Hegel. În *p.* persoana umană este categoria supremă, percepută ca o entitate autonomă, dar şi ca creaţie a Divinităţii.

[12] *Eudemonism* (gr. *eudoimonia* — fericire) — teorie morală fundată pe ideea că fericirea este binele suprem.

[13] *Palatul de Cleştar* — În capitolul „Cel de-al patrulea vis al Verei Pavlovna" din romanul *Ce-i de făcut* de N. G. Cernîşevski, autorul descrie castelul de cleştar care reprezintă metaforic societatea viitoare socialist-utopică. În *‚Însemnări..."*, Dostoievski se referă ironic, de mai multe ori, la acest palat. De altfel, şi în alte scrieri ale sale se fac referiri la „coloanele de aluminiu" ale palatului de cleştar şi la romanul *Ce-i de făcut* — catehismul cercurilor liberale ruse. Raskolnikov frecventează „Palatul de cleştar", o cîrciumă, — supremă ironie dostoievskiană !

[14] *Repaos* — am apelat aici la eminescianul *repaos* pentru greu traductibilul *pokoi,* tălmăcit, oarecum în funcţie de context, şi : *linişte* ori *tihnă.*

[15] *Ungrund* — concept fundamental al filosofului mistic german Iacob Böhme (1575—1642), filosof care identifică natura cu divinitatea şi care are intuiţia contradicţiei ca izvor al dezvoltării. Berdiaev a tradus şi comentat pe Böhme.

[16] *Optina* — complex monahal, care a constituit de-a lungul istoriei Rusiei un centru al spiritualităţii ruse.

[17] *Voinţa de sine* (svoevolie) — concept dostoievskian, voinţa de sine ca libertate nelimitată. Am tradus prin *voinţă acerbă (exacerbată) de sine* sau prin *arbitraritate,* urmîndu-l pe Ion Ianoşi.

[18] *Monofizism* (gr. *monos* — unic, *physis* — natură) — doctrină creştină care admite numai natura divină a lui Hristos.

[19] *Antropodicee* — v. nota 20.

[20] *Teodicee (theos* — Dumnezeu, *dike* — dreptate, justiţie) — 1. doctrină filosofico-religioasă conform căreia lumea este opera perfectă a Divinităţii ; 2. teologie naturală. Termenul a fost introdus în filosofie de Leibniz (Teodiceea, 1710). La Berdiaev *t.* apare în strînsă legătură cu antropodiceea, omul aflîndu-se în comuniune perpetuă cu Dumnezeu. (Vezi, în special, capitolul VII din prezenta lucrare).

[21] *Pelagianism* — doctrină eretică creştină fundată de călugărul Pelaghie, care susţinea că oamenii pot săvîrşi binele şi fără harul divin.

[22] *Jansenism* — curent social-religios catolic fundat de teologul olandez Cornelius Jansenius, *J.* a preluat concepţia Sf. Augustin despre predestinare.

[23] *Faptă* („podrig") — am tradus prin faptă ceea ce în ruseşte are înţelesul mai restrîns de faptă ascetică a sfinţilor.

[24] *Hlîstovism* — mişcare eretică rusă, deosebit de activă în secolul XIX. Reprezentanţii acesteia, *hlîsti,* se dedau plăcerilor inferioare.

[25] *Hiliasm* (gr. — „o mie") — credinţă în „împărăţia de o mie de ani" pe pămînt a lui Dumnezeu şi a oamenilor neprihăniţi.

[26] *Ultramontanism* — doctrină mistică fundată în 160 (sau 170) de frigianul Montanus care propovăduia ascetismul şi se manifesta împotriva ierarhiei bisericeşti. A fost desfiinţată în jurul anului 400.

[27] *Raznocinţî* — denumire dată intelectualităţii nenobile din Rusia cu rol important în mişcarea revoluţionară, în special în deceniul opt al secolului XIX.

[28] *Herzen, Al. I.* (1819—1870) — filosof şi scriitor rus. În lucrările sale filosofice *Diletantismul în ştiinţă* (1843) şi *Scrisori pentru studiul naturii* (1845—1846) a criticat idealismul hegelian şi materialismul metafizic. Iniţiator al teoriei „socialismului rus", socialism bazat pe obştile ţărăneşti.

[29] *Bakunin, M. A.* (1814—1876) — revoluţionar rus şi ideolog al anarhismului. Opere: *Dumnezeu şi Statul* (1871), *Statul şi anarhia* (1873). Ca filosof şi teoretician politic a fost un eclectic. A promovat ca metodă revoluţionară terorismul bazîndu-se în activitatea sa pe lumpenproletariat.

[30] *Homiakov, A. S.* — poet mesianic rus. A interesat în mod deosebit pe Berdiaev care i-a închinat un studiu.

[31] *Filaret* — patriarh al Moscovei în vremea lui Dostoievski, simbol al ortodoxiei conservatoare.

[32] *Trubeţkoi, E.* (1863—1920) — filosof creştin rus. Influenţat, ca şi Berdiaev, de Vl. Soloviov, lucrarea sa fundamentală fiind, de altfel, referitoare la acesta: *Concepţia asupra lumii la Vl. Soloviov.*

[33] *Odoevski, Vl. F.* (v. Stankevici).

[34] *Stankevici, N. M.* — Împreună cu Odoevski sînt socotiţi de Berdiaev reprezentanţi ai unei culturi învechite. Puşkin şi el, vorbind şi de Odoevski, arată în 1840 că vechea „mişcare" a murit şi „semnele unei noi mişcări" se întrevăd.

[35] *Rozanov, V. V.* (1856—1919) — scriitor, critic, publicist, filosof rus. Preocupări diverse şi contradictorii, oglindite şi în operă: *Solitudini, Frunze căzute, Problema familiei în Rusia.* Victor Şklovski i-a închinat o monografie *Rozanov,* Opoiaz, Petrograd, 1921.

[36] *Bulgakov, S. N.* (1871—1944) — gînditor creştin, *mayos* întru idee, ca şi Berdiaev, al lui Soloviov.

[37] *Şestov, L. I.* (1866—1938) — filosof rus, reprezentant al unui original existenţialism religios.

[38] *Ivanov, V.* (1866—1938) — poet rus. Teoretician şi filosof al simbolismului rus.

[39] *Monism* (gr. *monos* — unu) — concepţie filosofică potrivit căreia la baza tuturor fenomenelor lumii se află un principiu unic.

BERDIAEV : REPERE BIO-BIBLIOGRAFICE

Ca mulţi alţi tineri din „intelighenţia“ rusă a sfîrşitului de secol XIX, Nikolai Alexandovici BERDIAEV (1874—1948) este influenţat la începutul activităţii sale de teoria marxistă. Este cunoscut ca „marxist critic“ şi publică în revista lui Kautski *„Novoe remia“*. În prima lucrare filosofică *Subiectivism şi individualism în filosofia socială* (1901), o critică a narodnicilor ruşi, se observă această opţiune. Tot datorită ei, este arestat, judecat şi exilat (1901—1902).

Cu timpul (influenţa lui Merejkovski a fost hotărîtoare) Berdiaev trece la ortodoxie. Esenţială pentru noua sa orientare este lucrarea *Filosofia libertăţii* (1911). Eliberarea spirituală interioară a individului şi teoretizarea mesianismului rus sînt preocupările de bază şi în alte lucrări din această perioadă precum : *Sub specie aeternitas* (1900—1906), *Noua conştiinţă religioasă şi societatea* (1907). În 1916 publică lucrarea fundamentală *Sensul creaţiei* în care este formulată clar filosofia sa religioasă. Influenţat de misticul german Iacob Böhme, Berdiaev aşează în centrul metafizicii sale omul în comuniune perpetuă cu Dumnezeu.

Deşi iniţial salută Revoluţia din februarie, cu timpul se convinge de nocivitatea ideii mesianice ruse. *Filosofia inegalităţii* (1918) este un demers filosofic izvorît din evenimentele care au dus la instaurarea bolşevismului. Aici Berdiaev polemizează cu noua ideologie.

În 1922 este arestat şi apoi expulzat împreună cu alţi filosofi idealişti, la indicaţiile lui Lenin, care vedea pericolul acestora ca mai „feroce“ decît Kolceak, Iudenici şi Denikin, luaţi la un loc. Merge la Berlin (1922—1924) unde înfiinţează „Academia de filosofie şi religie“. Apoi se stabileşte la Paris unde scrie la revista *Puti* (Calea). Devine conducător al editurii YMCA — PRESS.

Filosofia lui Dostoievski (Mirosozerţanie Dostoievskogo) apare în 1923 şi are la bază *Seminarul Dostoievski* pe care-l ţine între 1920—1921 la „Academia liberă de cultură spirituală“. Dezvăluind concepţia dostoievskiană asupra lumii, Berdiaev se dezvăluie, la rîndul său, pe sine, îşi identifică propriul „eu“. Refuzînd ideologiile conjuncturale, autorul îşi pune întrebarea fundamentală : rostul sau lipsa rostului existenţei. Iar la Dostoievski acesta există. Este vorba de Rostul divin. Căile omului către Rost sînt întortocheate, trec prin bolgiile răului şi, obligatoriu, prin libertate. Berdiaev le descurcă, analizînd creaţia dostoievskiană. Cartea e şi un apel. Berdiaev apelează (atunci, în 1923) la Occident, pre-

venindu-l de pericolul omului-Dumnezeu. N-a reușit. Glasul său a răsunat în pustiu ca și alte strigăte de alarmă : Victor Serge, Panait Istrati, Robert Koestler sau alt rus, Kravcenko. Umbra lui Marx a întunecat o parte a Europei, planînd și asupra Occidentului.

Sensul istoriei (1923) și *Noul Ev Mediu* (1923) îi aduc faimă mondială, în timp ce în țara sa a început să fie editat abia în ultimii ani. Alte lucrări reprezentative : *Menirea omului. Încercare de etică paradoxală* (1931) — lucrare cu tentă personalistă, *Ideea rusă* (1946)— o sinteză a filosofiei moraliste ruse.

Moare la Clamart, lîngă Paris, în 1948. După moarte îi apare *Cunoașterea de sine* (1949), o autobiografie filosofică de mare succes.

„Sînt îndeajuns de mulți ne-ruși ce au descoperit orizontul larg al gîndirii pe care-l deschid cărțile lui" — afimă F. C. Copleston în *Philosophy in Rusia,* S.U.A., 1986.

INDEX DE NUME

În acest index de nume au fost înscrise toate numele de autori (cu majuscule), precum și numele de personaje dostoievskiene (cu litere cursive) și de opere dostoievskiene (cu literă de rînd).

CUPRINS

În colecția

ESEURI DE IERI ȘI DE AZI

au apărut :

1. Luca Pițu : *Sentimentul românesc al urii de sine ;*
2. Vladimir Soloviov : *Povestire despre Antihrist ;*
3. Vasle Lovinescu : *Monarhul ascuns ;*
4. Henri Bergson : *Teoria rîsului ;*
5. Henri Bergson : *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței ;*
6. Nikolai Berdiaev : *Filosofia lui Dostoievski.*

În pregătire :

Lev Șestov : *Revelațiile morții ;*

Vasile Lovinescu : *Incantația sîngelui ;*

Ștefan Afloroaei : *Întîmplare și destin ;*

Leon Bloy : *Salvarea prin evrei.*

Lector : Silviu LUPESCU

Format : 1/16 (54×84). Bun de tipar : decembrie 1992. Apărut : 1992.

Tiparul execuat la Imprimeria
Institutului European pentru Cooperare
Cultural-Științifică Iași
Str. Cronicar Mustea nr. 17, c.p. 161